

6290
S/A

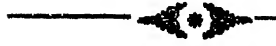
الجزء الثالث

من

الكتاب المعتمد

في الحكمة الالهية

لسيد الحكماء اوجد الزمان ابي البركات هبة الله
ابن علي بن ملكا البغدادى المتوفى سنة
سبع واربعين وخمسة مائة
رحمه الله تعالى



الطبعة الاولى

تحت ادارة جمعيه دائرة المعارف العراقية
بميدراآباد الدكن حرسها الله عن طوارق
الرمن وحفظها من الشرور
والآفات والعتن
في سنة ١٣٥٨ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الله ولي التوفيق (١)

العلم الالهي

من الكتاب المعتبر في الحكمة من املاء سيد الحكماء اوجد الزمان ابي
البركات هبة الله بن علي بن ملكا ادام الله سعاده ورضى عنه .

الفصل الاول

في العلم المسمى بما بعد الطبيعة وعرضه

وموضوعه وما يختص به نظره

العلم صفة اضافية للعالم الى العلوم والادراك والمعرفة كذلك صفتان
اضافيتان للمدرك الى المدرك وللعارف الى المعروف .

١٠. والمعرفة والعلم عندنا صفتان اضافيتان لفؤوسنا الى الاشياء التي نعرفها
ونعلمها والاشياء التي نعرفها ونعلمها اولاهي الموجودات في الاعدان ومعرفتها
وعلمناها هي الصفة الإضافية لها الى الازهان ثم نعرف ونعلم الصفات الذهنية
الإضافية (المجاورة والمماسية كالصدقة والاخوة - ٢) فنعرف المعرفة والعلم
ونعلمها فيقال المعرفة والعلم باشرارك الاسم عليها اعني على معرفة الإلهي .
١٥. الوجودية وعلى معرفة الصور الذهنية الإضافية وعلمها وانكوننا بعبر عن معارفنا
وعلمنا بعبارات لفظية وعن الالفاظ بالكنايات صار من العلوم علوم
الالفاظ وعلوم الكنايات وكان احق العلوم بالعلمية واولاها بمعنى العلم علم
الاعدان الوجودية ويلي في ذلك علم الصور الإضافية الذهنية العملية لانها وان
لم تكن من الموجودات الاولى التي تعلم اولاهي صفات موجودة في الازهان (٣)

(١) في نسخة - كوبرولو - بدله - رب اعن (٢) من هاشم - صف وسع

(٣) كو - الاعدان .

والنفوس التي هي اعيان وجودية واصفات الوجود للوجود موجودة ايضا وان كان وجود الثاني منها تابعا وعارضا لوجود الاول ونسبتها الى الموجودات الاول نسبة الاعراض الى الحواهر، واللواحق المعلولة الى العلل ثم العلوم اللفظية فانها من لواحق العلوم الذهنية وعلوم الكناية من لواحق علوم الالفاظ فالعلم يقال قولاً حقيقياً اولياً على العلم بالاعيان الوجودية ومن اجلها وثانياً على العلم بالصور الذهنية العلمية والعلم بالالفاظ والكنايات يبعد عنهما في المعنى كثير افاذا كان العلم الاول هو العلم بالموجود والعلم بالشئ علم بصفاته ولواحقه ويكون من جهة العلم بسبابه ومباده فالعلم بالموجود كذلك ايضا .

- ١٠ والظرفي الموجود قد يكون على ما قيل في العلوم نظراً خاصاً كالنظرفيه من حيث هو جسم محسوس يولاني وقد يكون من حيث هو جوهر إلهي غير محسوس وفي المحسوس من حيث هو حيوان او بات وفي الانسان من حيث هو فاضل وناقص ومريض وصحيح فمن جهة كل نظريدخل الموجود في علم كما يدخل في علوم الالهيات والطبيعات ومن جملة في علم الحيوان والنبات ومن جملة في علم الاخلاق وعلم الطب .

١٥

وقد يكون الظرفي الموجود نظراً عاماً ولا اعم من النظرفيه من حيث هو موجود فالنظرفي الموجود من حيث هو وجود افرد ارسطوطاليس عليها . وقد كان العلماء القدماء قسموا العلوم الوجودية قسمة واقفهم عليها الى الطبيعيات وارياضيات والالهيات فقال ان علم الالهيات من علم الموجود بما هو وجود لانه علم مبادئ الموجودات افرد ذلك علماً وقال فيه انه علم ما بعد الطبيعة وانه الفلسفة الاولى وانه علم إلهي . ما قوله بعد الطبيعة اراد به ما بعد الطبيعيات المحسوسة في معرفتنا وان كان قبل في احوال المتقدم عند الطبيعة في الوجود متأخر عندنا في المعرفة على ما قيل في صحة علم الطبيعيات . وقال قوم لأجل ذلك علم قبل الطبيعة والقيل والممدود، هذا لاختلاف فيها

٢٠

تنبهت بالاول عليه ففعلوا الابتداء بعلوم جزئية تساموا بمبادئها وارتقوا منها الى العلم الاعلى فحققوا بذلك علم المبادئ والعالم الفاضل يبتدىء كذلك من جزئى يستأنس به ويرتقى الى كلى يعرف منه مبدأ ما ابتداء به وكذلك الى العلم الاعلى فاذا انتهى اليه عاد في علمه وتعليمه مبتدئاً من حيث انتهى وراجعا في العلم الحقيقي التحصيلي الى حيث ابتداء فابتداء في علمه الحقيقي التحصيلي بما انتهى اليه من التعليم الرياضي التنبهى وانتهى منه الى ما ابتداء به من ذلك .

الفصل الثاني

في العلم الالهى والالهيات

يظهر في المتداول من كلام القدماء ان المراد بلفظة الاله هو معنى اضا في القياس الى من هو له وهو الذي تقتديه نفس الشيء الذي هو له في فعلها وتحرك الجسد الذي هي فيه على شاكلة ارادته بحسب مشيئة وتحريكه فكان المتعلم يسمى معلمه والذي يقتدى به الها وربا ويظهر منه ايضا ان الاله هو الفاعل الذي لا يرى وله على البشر سلطان وقدرة وليس لهم عليه ، فالنفوس على مذاهبهم فعالة لازمة ولها سلطان على البشر لكن لهم عليها ايضا سلطان فان النفوس البشرية يؤذي بعضها بعضا ويتسلط بعضها على بعض فكانوا يشيرون بذلك الى الملائكة الروحانية وقد سبق لذلك ذكر في كتاب النفس ونستوفي ههنا فيه النظر ، فعلم الالهيات هو العلم الذي تعرف به صفات الاله مطاقا ثم صفات اله الالهة ورب الارباب الفاعل غير المنفعل الذي هو المبدأ الاول لكل وجود وموجود من ذات وفعل كما سيظهره النظر الحكيم في هذا الفن فانه يبتدئ وينظر حيث ينتهي الى معرفة الاله ويعرفه في الاله مطلقا ثم في الاله الموجود ثم في الاله الاول من حيث يقبس وينظر في الغنى الاضا في الذي به الاله اله وهو اخص من الذي به المبدأ مبدأ والعلة علة والفاعل فاعن فالاله مبدأ وعلة وليس كل مبدأ وعلة لها والاله فاعل وغاية وليس كل فاعل وغاية الها فالنظر في المبدأ والعلة يتقدم في مذهب النظر على النظر في الاله وكذلك في الفاعل والغاية والموجود اولى

بتقديم النظر فيه لانه اعم من كل ذلك فابتداء النظر في هذا العلم هو من الموجود
وفيه بما هو موجود فهو الاعم مطلقا ثم بعده في المبدأ والعلة فانها من صفات
الاله وهما اخص من الموجود ثم في الفاعل والغاية لانها اخص من المبدأ والعلة
ثم في الاله مطلقا ثم في الاله الآلهة اذا دل عليه النظر من حيث يأخذ في مذهب
الاضافة فيقول ان الاله الاله لشيء ثم ذلك الاله اما ان يكون له الاله واما ان
لا يكون كما قيل في المبادئ والعلل فان كان فالنظر فيه مثل ذلك حتى ينتهي الى
الاله الاول وان لم يكن فهو الاول فالاله الاول والمبدأ الاول والعلة الاولى
والفاعل الاول والغاية القصوى اخص من الاله والمبدأ والفاعل والعلة والغاية
مطلقا، ويظهر ايضا ان الاله الاخص باسم الآلهة والمبدئية والعلية والغائية
ومعانيها الحقيقية هو ذلك الاول وكذلك هو احق بان لا يرى حيث يعجز المدرك
عن ادراكه لكن لظهوره لخلفائه فان المدرك له في الظهور الذي بحسب المدرك
حد ونسبة بما يكون ادراكه اتم كعيون البشر التي تعجز عن ادراك ما صغر لصغره
وما لطف لطافته وما خفي لخفائه وكذلك عما عظم حتى لا تحيط به وظهر حتى
ابهر وادهش البصر كالشمس فانها لا نستطيع ادراكها للنور الذي هو سبب
الظهور وبعده عن مناسبة المدرك الذي هو عين البشر، فهذا العلم كانت القدماء
تسميه بعلم الالهيات لانهم كانوا يتداولون في عباراتهم الآلهة ويعنون بها اشخاص
الملائكة الروحانية والنفوس البشرية المفارقة للجسام وكانوا يعتقدون انها
تفارق وتبقى مفارقة على اهلها عليه في زمرة الملائكة الروحانيين .

وكان قوم منهم يعتقدون الملائكة والارواح من هذا القبيل اعني من قبيل
نفوس البشر التي تفارق الاجسام وتختل عنها واداء ذكروا اسماء الملائكة
قالوا فلان بن فلان وفلان بن فلان وكان هذا متداولا بينهم شهروراعندهم
فسموا هذا العلم الذي يدخلون في نظره ويتبين فيه هل هم وما هم وكيف هم
ولم هم علم الالهيات ويكون علم الطبيعيات علم المحسوسات ويكون علم الموجود
ينقسم على ما قسموه الى الطبيعي والالهي اذا كان النظر في وجودات الاعيان

وتكون متصورات الازهان تدخل في علم الموجود ايضا في علم النفس من حيث انه ينظر في صور الازهان التي هي من جملة الموجودات وصورة الموجود موجودة في الموجود. وينظر المنطق فيها من جهة وهي جهة الاستعانة في التعليم والمعرفة ببعضها على بعض وتأديها بنظرها من بعضها الى بعض وتكون الرياضيات هي التي تنظر في الاعداد والمقادير المحدودة بالاشكال على الاطلاق من حيث تتصرف فيها الازهان فتقيس بعضها الى بعض وتنسب بعضها الى بعض ولا تخصص نظرها باشكال ومقادير واعداد الموجودات منها فيكون ذلك هو الذي يخص باسم الرياضيات ، فاما اذا اختص النظر بعدد كواكب ومقادير افلاك واشكالها فهو من علم الموجود وعلم الطبيعيات لاجل حاله فهكذا ترتيب العلوم في قسمتها الى ما قسمت اليه من هذه الثلاثة اعني الطبيعي والرياضي والالهي .

وسميت الرياضيات بهذا الاسم لان النفوس تراض بها حيث تنتقل فيها وبها مما تدركه منها بالحواس الى ما تجرده في الذهن عن المحسوس والتصرف في احواله التي تستعمل الحواس فيها ومعها في نظرها فيه الى ما تنفرده عن الحواس وتصرف فيه تصرفا ذهنيا حتى تكون واسطة تنتقل منه برياضتها الى ما ليس بمحسوس اصلا وهو العلم الالهي وبحسب هذا يكون المنطق من جملة الرياضيات لانه لم يكن علما معروفا في وقت ما قسمت هذه القسمة وسميت هذه العلوم بهذه الاسماء ولما صنفه المصنف سباه بحسب فنه الذي صنفه فيه باسم يخصه وهو المنطق وعنى به انه الذي عنه وبحسبه ينطق اللسان اعنى عن التصور العقلي والانتقال انه هني العلمى التعليمى وهو الذى به يتم الفرق بين نطق الانسان وتصويت غيره من الحيوان فان المصوت من الحيوان يدل بصوته على معنى في نفسه من اثاره وكرهيته وشوقه وسآمته ولذته واذيته وطلب بعضه بعضا كما يطلب الذكر الانثى والالف ما لوفه فكلمها اصوات تدل بارادة لأنها بحركة ارادية على معنى وكذلك نطق البشر الا ان النطق البشرى يختص بالفن التعليمى

من التفهيم والشرح والاحتجاج والبيان لما يريد المحاوره فيه فلذلك سماه المسمى بعلم المنطق ولا يمتنع بحسب هذا الاسم ان يدخل في العلم الرياضي من جهة رياضته للأذهان وتثقيفه لها لكنته لم يقل ولم يسم ولا ضرورة اليه فكذا صنفت العلوم وهذا هو العلم الالهى وهذا هو المعنى الذى عناء القدماء فى تسميته .

الفصل الثالث

فى منفعة علم مابعد الطبيعة

الشيء المطلوب لذاته هو الخير الحقيقي والخير الحقيقي مطلوب لذاته والخير يقال بمفهوميين، أحدهما بالاضافة، والآخر على الاطلاق، فالخير الذى بالاضافة هو خير ما بقياس ما هو خير له، والذى على الاطلاق هو خير فى نفسه ومعنى الخير المتداول فى اللغات هو المضاف، ومنه ينتقل الى فهم الخير المطلق، ومعناه من جملة المعارف الاولى التى لا يدخل تحت الحد لبسا طمها كما قيل فى الحرارة والبرودة وغيرهما وهو من المعارف العقلية الاولى والمعرفة الاولى منه هى الاضافة كاللذيد والنافع والطيب والموافق والمراد والمشتهى والمأمول والتمنى والمشتوق والمعشوق. وكل واحد من هذه يقال له خير بالاضافة الى ما هو مضاف اليه اللذيد للتذو والنافع للمتفع والطيب للمستطيب والموافق للمستوفى والمراد للريد والمشتهى للمشتهى والمأمول للأمل والتمنى للتمنى والمشتوق للشقاق والمعشوق للعاشق. ويختلف بالنسبة فيكون الشيء الواحد خيرا لشيء وشرا لشيء ولا خيرا ولا شرا كما يكون اللذيد لذىذا عند شخص مكر وهاعد آخر (١) ولا لذىذا ولا مكر وهاعد آخر ولا يفهم الخير المطلق الا بالاضافة المطلقة حيث يكون خير الكل شيء كالور مثلا فانه خير مطلق لكل مدرك له وقد يكون الشيء الواحد خيرا بالذات وشرا بالعرض فيكون احق بمعنى الخير بما هو خير بالعرض وشرا بالذات - واما الخير الذى يتصور بغر اضافة فان الذى من يتصوره من المضاف ويجرد عنه معنى الاضافة ويجعل الخير المجرد علة للخير المضاف كما يكون العام الاضافة احق بمعنى الخيرية من الخاص الاضافة فيكون المجرد احق من المضاف بالمعنى والمضاف المطلق

(١) كو - يقال للذيد لذىذا عند شخص مكر وهاعد شخص آخر

الاضافة احق من الخاص وكذلك الشر المقابل للخير يتصور على هذا الوجه
 باضافة خاصة واضافة عامة وبتجريد الاضافة لكن الشر المجرد عن الاضافة
 لا يوجد فانه اذا توهم كان احق الاشياء به معنى العدم فان الشر واعداد ام اشياء
 وقد اشياء والخيرات وجود اشياء فالخير احق بمعنى الوجود والشر بمعنى العدم
 والوجود القار احق بمعنى الخيرية من غير القار والدائم احق بذلك من غير الدائم
 والواجب احق به من الممكن والواجب الوجود احق بمعنى الخيرية من الممكن
 الوجود والواجب الوجود بذاته احق بذلك من الواجب الوجود بغيره فعنى
 الوجود اذا تجرد كان معنى الخير المجرد ومعنى العدم اذا تجرد كان معنى الشر
 المجرد ولا يقال عن العدم المجرد انه موجود فلا يوجد الشر المجرد وانما يوجد
 الشر المضاف ويوجد الخير المجرد ويكون احق بمعنى الوجود من غيره على
 ما يأتى عليه التفصيل في الموجودات التى يقال فيها الخير والشر .

واما المنافع والضار وغير ذلك مما قيل من اصناف الخيرات الاضافية فانها تقال
 بالنسبة الى الخير فالنفع هو الذى يتوصل به ويوصل الى الخير والضار هو الذى
 يتسبب منه الشر وقد سبق في علم النفس ان العلوم الحكيمية تشتت في منفعة
 واحدة هي تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل واعدادها بذلك للسعادة
 الانسانية لكنها تختلف في ذلك فبعضها ينفع بمنفعة بالذات وهو العلم بالله تعالى
 وملائكته وعلم النفس بالنفس ومبادئها وفاعلاتها (١) وبعضها ينفع في ذلك
 منفعة بالعرض من حيث ينتفع به في العلم المنافع بذاته كعلم الهندسة وعلم المنطق
 على ما قال قوم .

وقد كان اوضح في علم النفس ان علم المنطق يحصل على وجهين ، حصول
 صناعة وقانون محفوظ ، وحصول ملكة وتهذيب فطرة ، فالحصول الصناعي
 الحفظي ينفع في ذلك بالعرض كما قيل والذي هو على طريق الملكة وتهذيب
 الفطرة اصالحة لمنفعة بالذات وهو في تهذيب النفس واعدادها للسعادة الانسانية
 نافع بذاته منفعة تامة فانها به تشارك الطبائع الالهية الملكية العقلية المجردة

عن الشوائب والموارض المدنسة ، وهذا العلم الذى هو العلم الالهى نافع بالذات فى تحصيل الكمال الانسانى بل هو الكمال العقلى بعينه فان كمال المعرفة معرفة الكمال الاقصى وسائر العلوم انما تراد لأجله حيث تنتفع النفس بها فى تحصيله كما ان كل وجود وسبب وجود انما هو من عند واجب الوجود بذاته

- كذلك كل خير وبسبب خير فهو من عنده ايضا ، وخير المعارف معرفة الخير
- المطلق وذلك هو الوجود المطلق بل الواجب الوجود بذاته وهو الذى تحصل المعرفة به من هذا العلم . فهذا العلم انفع العلوم بل هو العلم النافع الذى به تكمل نفس العالم وتصل الى اجل مراتبها التى هى لها ان تصل اليها ، فمنفعة هذا العلم هى تحصيل سعادة النفس الانسانية وكمالها بمعرفة مبادئها ومعرفة الاله الذى هو المبدأ الاول . والواجب الوجود بذاته والخير المطلق الذى هو ينبوع كل خير
- وهبدؤه على ما قيل فى كتاب النفس قولاً مرسلًا ، ويقال ها هنا على طريق

59405

- التعليم والبيان الحكيمى البرهانى وقد كانت العلوم التى دون هذا العلم كلها تستند فى العلم والتعليم الى مبادئ غير معلومة فيها فكان العلم بها ناقصاً من حيث لا يحيط بمبادئها وتلك المبادئ يتم العلم بها فى هذا العلم فيكمل فيه العلم بالعلوم السابقة فيكون علم العلوم وان كان المنطق علم العلوم بوجه آخر فمنفعة هذا العلم هى كمال العلم بسائر العلوم ، فالواصل الى هذا العلم يحصل له الكمال الانسانى العقلى بقدر ما من شأنه ان يكون له فهو على الحقيقة فضيلة الانسان بل هو فضيلة فضائل الانسان ، ولا يخاف على هذا احد من العلماء الامن حيث يجمل ما يخالف عليه فان (القدهاء) يخافون ويردون ، اقاله ارسطو طاليس وغيره من الحكماء فى هذا العلم او يقولونه بل بعد هم فلا ردون العلم بنفسه وانما يردون ما يعتقدون انه جهل لا ، يعتقدونه علماً فيقولون ان هذا خطأ او هذا غلط لا يستحق ان يقال عنه انه فضيلة الانسان فاذا قيل لهم عن علم الحق فيه لم ينكروا انه فضيلة الانسان لان فضيلة الانسان هى فضيلته التى تخصه من حيث هو انسان لا التى له من حيث هو نبات وحيوان ودون انسان بعقله بفضيلته من حيث

هو انسان هي فضيلته العقلية وفضيلته العقلية عليّة، او عملية والعملية انما تكون فضيلة اذا كانت صوابا والصواب يعرف بالعلم فضيلة العمل بالعلم وفضيلة العقل بالعلم وفضيلة العلم تكون من وجهين، احدهما من جهة العلم . والاخر من جهة العلوم، فأما التي من جهة العلم فإن (١) يكون حقاني نفسه ويقينا عند العالم به، واما من جهة العلوم فالعلوم هو الموجود واشرف العلوم العلم بأشرف الموجودات واشرف الموجودات هي الالهيات بل الاله الواحد الحق الذي هو مبدأ الوجود وينبوع الموجود فهذا العلم هو افضل فضائل الانسان على رأى المخالف والموافق لكل ما قيل ويقال فيه .

الفصل الرابع

فيما يشتمل عليه علم ما بعد الطبيعة

للعلومات في الازهان صفات واحوال ذهنية تخصها في الوجود الذهني وان كانت تتعلق بنسبتها الى الموجودات في الالعيان، فمن ذلك كونها كلية وهو كون الواحد منها صفة لأشياء كثيرة من الموجودات في الالعيان فان الكلي معنى في الذهن تنصف به اشياء كثيرة موجودة في الالعيان او متصورة في الازهان ايضا فان الصفة تكون للوصوف الوجود في الالعيان وللتصور في الازهان، فيكون المعنى الذهني صفة لمعنى ذهني وذلك الآخر لا تكون صفة لمعنى وجودي . والمعنى ايضا صفة للصور الذهنية من جهة ما يقصد الدلالة عليها باللفظ فيصير معنى لمن عناها بقصده في دلالة عليها باللفظ الموضوع لها، فكونها معنى اما هولها من جهة الدلالة باللفظ . وكونها صفة انما هو من جهة ما يعينها باللفظ ايضا ونسبتها حيث عني الى صورة اخرى ذهنية او غير وجودية وهي صورة من حيث توجد في الازهان عما في الالعيان وكما تتصور وتمتل في المرأة عن الرثيات ولان النفس تعرف الشيء بصورته الذهنية ثم تعرف الصورة الذهنية معرفة تخصها وتتصور لها في المعرفة الالهية صورة ايضا وتعرفها النفس بتصور لها صورة ثالثة في معرفة انعرفة فتكون للصور الذهنية صفات للالعيان الوجودية بالمائلة والمحاكاة كما ترى

في المرأة ويكون بعضها صفات لبعض من جهة تكرار المعارف بالمعارف وتكون
الأوائل من الصور الذهنية امثلة للأعيان الوجودية وصفات لها. والثواني
للأوائل كذلك ايضا بالنسبة اليها. والثالث للثواني. والرابع للثالث وهلم جرا
بتضعيف معرفة المعرفة وعلم العلم، ونسبة الصورة الذهنية الى ما في الاعيان تكون
نسبة واحد الى واحد فاذا كان لذلك الواحد المنسوب اليه نظائر نسبتها الى
الصورة الذهنية كنسبته ونسبة الصورة الذهنية اليها كنسبتها اليه قيل للصورة
الذهنية بنسبتها الى تلك الكثرة كاية كالصورة الانسانية بنسبتها الى زيد وعمر و
والصورة الحيوانية بنسبتها الى الانسان والفرس، وان لم يكن في الوجود
ما تنسب اليه تلك الصورة بالمثالة كثرة بل واحد كالشمس مثلا، ثم كان
للك الصورة في الذهن امثال ينسب المعنى اليها كشموس كثيرة تتخيل في الادهان
وتنسب تلك الصورة الواحدة اليها في الذهن ايضا نسبة الماثلة ويقال عليها
قول الهو هو كانت ايضا تلك الصورة بهذا الاعتبار كاية من جهة انتسابها الى كثرة
بالمعنى والمثالة، وتلك الاشياء التي اليها ينتسب الكلي بالمثالة تسمى جزئيات
بنسبتها الى ذلك الكلي، والكلي والجزئي صفتان نسبيتان تعرضان لمتصورات
الاذهان وموجودات الاعيان في الادهان دون الاعيان ومتصورات الادهان
ينتسب بعضها الى بعض كذلك ايضا بالتماثل في النسبة الى صورة تنتسب اليها
كذلك فيكون الكلي كاية الكلي هو بقياسه جزئي وبقياس ما ينتسب اليه كلي
وذلك هو العوم والخصوص حيث يكون كلي اكثر في كليته وعمومه من
كلي آخر كالحيوان الانسان والانسان لأصناف الناس فنرتب الكميات
النسوخة من الوجوديات مراتب في الادهان من جهة عمومها وخصوصها
فينتهي العموم الى الاعلى منه والخصوص الى ما لا اخص منه كما يتبدى في
طبقة هكذا من زيد وعمر الى الانسان ومن الانسان والفرس الى الحيوان
ومن الحيوان والبات الى النامي او ذى النفس ومن ذى النفس والجسد الى
الجسم ومن الجسم والنفس الى الجوهر من الجوهر والعرض الى الموحود

ومن الموجود والمعدوم الى الشيء فيصير كل واحد - ن الشيء والهو والواحد والكثير اعم من الموجود .

والنكبات من جهة انتسابها الى الجزئيات الموصوفة بها تتصنف الى صنفين ، صنف ما يقال فيه انه هو هو كالانسان لزيد وعمر ووالجوان للانسان والفرس والنامى للحيوان والنبات والجسم للنامى والجماد فانها توصف بها جزئياتها بهو هو فيقال زيد هو انسان والانسان هو حيوان ، وصنف ما يقال بالنسبة والتصريف كما يقال انه ذو هو او له هو او يشتق له منه الاسم في المنفعة فيقال ابيض من البياض او يغير في التصريف كما يوصف الانسان بالبياض فيقال انه ذو بياض او له بياض او يغير بنوع من انواع التصريف مع حفظ الاصل كما يوجد في اللغات على اختلافها واللغات في ذلك تحتذى ما في الازهان والاذهان تحاكي الموجود وما في الاعيان ، وانذى يقال انه هو منه اخص ومنه اعم . والاخص نوع الأعم والاعم جنس للأخص . والاعم الاخصى يقال له جنس الاحناس . والأخص الأدنى يقال له نوع الانواع .

وقد قل ارسطوطا ليس ان اجناس الاجناس اقتصوى في الموجودات اكثر من واحد وانها لا تجتمع في العموم والاشتراك في معنى واحد اجتماعا جنسيا - قال في كتاب له يسمى فاطية نورياس وتفسيره المقولات ان اجناس الاجناس الموجودات عشرة لا تجتمع ولا بعضها في جنس احدها ، جنس الجوهر يقال على ما وحوده لافي موضوع والتسعة اجناس هي اعراض منها وجودية كالبياض والسواد والطول والعرض والعدد ونحوها ومنها ذهنية كالتسبب والاضافة ، والتسعة الاجناس اعراض ، والجوهر وهو ان وجوده لافي موضوع جسس ما يقال فيه ان الاجسام والنفوس والعقول والعرض وهو ان وجوده في موضوع وهو تسمي الجوهر في رسمه وحده ليس بجنس واحدا يقال عليه بل صفة عرضية الاعراض التي هي اجناس كثيرة وقيل ان قوله في الجوهر انه ان وجوده لافي موضوع وان توامه في وجوده بنفسه كالجسم الذي يستقل

- في وجوده بنفسه لا بشئ يوجد فيه والموجود في موضوع هو الذي لا يستقل في وجوده بنفسه بل انما يوجد في شئ لو فارقته تفارق الوجود الى العدم لا كالجوهر الذي يفارق كل ما يقال انه فيه من زمان ومكان وآن (١) ولون وحر وبرد وحركة وسكون وهو موجود قائم بنفسه وهذه التسعة الاجناس الأخرى التي هي الاعراض كل جنس منها منفرد بما يعمه ويتصف به عن الآخر، ولها جنس ما يسأل عنه بكم كالمقدار والعدد، ثم ما يسأل عنه بكيف وقد جمع فيه اصنافا من الصفات والاحوال، ثم المضافات والاضافات كالأخ والأخ والاب والابن والمولى والعبد ونحوها، ثم ما يسأل عنه بأين وهو النسبة الى المكان. ومتى وهو النسبة الى الزمان. والوضع وهو نسبة اجزاء الجسم الى اجزاء مكانه كهيئة قائم والقاعد والنائم ونحوها، وما ينسب بأنه له كالتحتم والتميمص ونحوها. وان يفعل مثل ان يقوم ويقعد. وان ينفع مثل أن يتصل وينفصل ونحوها هكذا عددها. وقال انها اجناس الصفات والموصوفات وجعلها عشرة لا تزيد ولا تنقص، احدها الجوهر. والتسعة الاعراض، فإن كان ذلك من اجل العموم فقد يوجد ما يعمها باسرها كالموجود والشئ وان كان من اجل هو هوفا كلها تتفق في ذاك ولا تختلف فيه اختلافا يفرقها الى هذه العشرة .
- ١٥
- وتكلم قوم في ذلك بما يستقيم معه تصنيف ارسطو لهذه المقولات فجعلوا من شرط الجنس ان يقال على ما يقال عليه بالسواء من غير أن يكون لبعضه اولا وللآخر ثانيا ومن الاول حتى لا يكون الموجود جنسا للجواهر والاعراض والعلل والمعلولات لأن الوجود للعلة اولا وللعلول ثانيا ومن العلة والجوهر قبل العرض والعرض بالجوهر وفي الجوهر وجعلوا هذا الشرط هو العلة في
- ٢٠
- ان لا يكون الموجود وهو عام لا اعم منه جنسا لما في الوجود وكذلك العرض انما قيل له عرض من جهة عروضة للجوهر. فمن الاعراض ما يعرض للجوهر اولا كالكية، ومنها ما يعرض له ثانيا وبعد الاول كالكية. ومنها ما يدوم عروضة له. ومنها ما لا يدوم ومنها ما يقر. ومنها ما لا يقر في وجوده للجوهر

كالحركة قول العرض عليها قول بنسب مختلفة ولا يستحق ان يكون جنسيا
فالكلام في هذه الاجناس العالية والعلم بها كلام كلي وعلم كلي لا يختص بعلم
دون علم والكلام الجامع العام لها هو الكلाम في الوجود بما هو موجود لانه
علم عام شامل لسائر الموجودات ، فهذا العلم هو الذى ينظر فيه من حيث هو
كذلك فنظره شامل لسائر الموجودات من الجواهر والاعراض التى يحيط
العلم بها فهو شامل لسائر المعلومات ومن تشعب انظاره واقسام موضوعه وسائله
ينتهى الكلَام الى مبادئ سائر العلوم التى سلف الكلَام فيها .

وبالجملة فكلامه في كل عام وشامل وذلك هو الوجود بما هو موجود
وأوصافه التى تقال عليه (١) من حيث هو كذلك كالواجب الوجود والممكن
الوجود والعلة والمعلول والواحد والكثير وللبدأ والمبتدأ فنظره ينتهى الى
المبدأ الاول الموجب لوجود سائر الموجودات وذلك هو الاله تعالى الواجب
الوجود بذاته ، فمن اجله ومن اجل ما قلناه اولا يعرف هذا العلم بالعلم الآلهى . ومن
اجل ما اشتمل عليه نظره من الكليات يسمى العلم الكلى ومن اجل انه ينظر
في غير المحسوسات من الموجودات يسمى علم ما بعد الطبيعة . فعلى هذا شتمل
نظر هذا العلم .

الفصل الخامس

في اجناس الجواهر والاعراض

الجنس والنوع والصنف يقال (٢) في العرف اللغوى بمعنى واحد عند الجمهور
وهو معنى الكلى المطلق الذى يقال بالهو هو يقال كذا هو كذا كما يقال زيد هو
انسان ويحمل كما قيل على كما يقال الانسان محمول على زيد وهو موصوف
باممه ومعناه بعينه ، وخص الفلاسفة بالجنس ما كان من الاوصاف الذاتية
الداخنة في جواب ما هو كما قالوا ان الجنس هو المقول على الانواع في جواب
ما هو وخصوصا بالانواع ما كان فوقه جنس يعمه وغيره او ما كان مقولا على

(١) كـ - يقال عليها (٢) كـ - الجنس والنوع لغة لان

الاشخاص التي لا تختلف باوصاف تدخل في تعريف ماهياتها.

- واشترط قوم في الجنس ان يكون مقولا على انواعه التي هو جنس لها قولا بالسوية في اللفظ والمعنى ولا يختلف فيها وبالنسبة اليها، اما اختلافه فيها كما يختلف الثلج والعاج في البياض حيث يقال لكل واحد منهما انه ابيض فالأبيض في الثلج اكثر منه في العاج واشد في بياضيته اقل بها قيل انه ابيض، واما اختلافه بالنسبة اليها فكاختلف العلل والمعلولات والجواهر والاعراض بالنسبة الى الوجود في قول الموجود عليها فان العلل موجودة قبل المعلولات والجواهر قبل الاعراض قبلية بالذات، وانما اشترط ذلك قوم لاجل ما وجدوه في كلام ارسطوطا ليس في كتابه المعروف بقاطيغورياس الذي جعل فيه (١) اجناس الاجناس العوالى للوجودات عشرة كما قلنا ولم يجمعها في جنس الموجود ولا بعضها في جنس العرض ولا كلها في جنس الشيء والواحد وهو وجعلوا الفرق والعللة ما قيل حيث فتشوا فلم يجدوا سوى ذلك وان لم يكن ارسطوطا ليس اشترطه وقاله وانما ذكر الجنس والنوع ذكر امر سلا، وقل في هذا الكتاب ان اجناس الاجناس للوجودات هي تلك العشرة التي قيلت، فالجواهر منها جنس لسائر الاجسام ويشاركها فيه كل ما وجوده لافي موضوع واراد بذلك الفرق بينها وبين الاعراض لان الاعراض توجد في موضوعات قوامها بوجودها فيها وفسادها بمفارقتها لها والاجسام ليس كذلك وان شارك الاجسام اشياء هي غير اجسام في هذا الرسم فهي جواهر ايضا.

- والقول بهذا يناقض ما اشترطوه في (٢) رفع التقدم والتأخر في الجنس فان الموجود الذي هو جزء حد الجواهر مقول على الجواهر التي هي علل ومعلولات وسماويات وارضيات بالتقدم والتأخر فكيف اذا دخل فيه غير الاجسام مما يرونه عللا لوجود الاجسام فان الحد يفسد عليهم من جهة الشرط الذي اشترطوه وكذلك جنس الكيفية وما يسأل عنه بكيف فانهم جمعوا فيه بين اشياء لا تتجانس ولا تجتمع الا في السؤال بكيف وهي عبارة عادية لاطبيعية ولا يحصرها معنى

(١) كو - جعله في (٢) صف - من .

في الطبع اذا تأمل ذلك التأمل وتأمل حده (١) وذلك ان ارسطو قال انها تنقسم الى انواع اربعة يعنى مقولة الكيف، وهي الحال والملكية، والقوة، واللاقوة والكيفيات، الانفعالية والانفعالات، فالحال هي ما لا يتناول زمانه ولا يستقر في موضوعه، والملكية هي ما استقر فيه و طال زمانه من ذلك ثم قالوا ان الحال ما كان مثل صفرة الوجع وحمرة الخجل، والملكية ما كان مثل صفرة دن كان به سوء مزاج في الكبد او سواد الجبشي فيدخل في ذلك العلوم والاخلاق من صفات النفس والجمرة والبياض وغيرها من البصرات من صفات الاجسام من جهة قرارها ولا قرارها، والقوة فكالصلابة في الجسم التي هي اقوى على مدافعة ما يفرضه واللاقوة بمثل اللين، والكيفيات الانفعالية مما يحدث في موضوعه بانفعال ذلك الموضوع مثل الحرارة والبرودة والسواد والبياض فانها بانفعال موضوعها تحدث فيه حيث يتفاعل به بحالته من حرا الى برد ومن برد الى حرا فيبرد ويسخن ويبيض ويسود وتعود الحالات والملكات داخلة فيها بهذا الشرح وتكون الانفعالات اشبه بالحالات والكيفيات الانفعالية بالملكات، فهذه قسمة لا تنبرأ من التداخل وتقسم اشياء لا تشترك في معنى جامع فكيف تكون انواعا للجنس واين المعنى الجنسي والفصلى من انواعها .

ثم قال بعد ذلك ان فيها جنس ان يفعل و جنس ان يتفاعل وهي غير الكيفيات الانفعالية والانفعالات فليتها دخلت معها في جنسها جرافا كما دخلت هي مع غيرها والحق ان الامر ليس كذلك على التحقيق وانما قال ارسطو ما قاله في ذلك للتمثيل على المعاني الكلية والجزئية والاعم والاخص من الاجناس واجناس الاجناس والانواع وانواع الانواع فجعل ذلك تحقيقا وتحمل له من تحمل ما ذهبت اليه الاوهام وطال به الكلام ولم يعد بفائدة على عالم ولا متعلم ومن يجعل الموجود (٢) جنسا للموجودات كلها لا يخطيء وكيف وقد اخذه ارسطو جزءا حدى في حدى الجوهر والعرض فقال في الجوهر انه الموجود لاني موضوع وفي العرض انه الموجود في موضوع والجزء الاعم من جزئ الحد عنده هو الجنس والجنس

هو الكلى العام مما يقال في جواب ما هو من غير زيادة . طولة بغير فائدة
والشئ اعم من الموجود حيث يقال على ما يتصور في الازهان ويوجد في
الاعيان ولا يجعل جنسا لكونه لا يدخل في جواب ما هو في بعض العبارات
لأن اشتراط في الجنس ما يشترطون ، والكلام هو ان الكلى يدخل في تعريف

٥. الجزئي ثم يتميز ما تحته من الجزئيات بعضها عن بعض بالفصول ومجموع المعنى
الجنسى المشترك مع المعنى الفاصل هو النوع ثم جعل الجواهر اجناسا ومن
جعلها جنسا واحدا لا يختلفان في معنى يرجع الى حقيقة علمية وانما هو بحسب
شرط العبارة في الجنس والاعراض كذلك ايضا من جعل العرض جنسا لها
ومن لم يجعله فان العرض ادل على ما يشمله من الجنس الذي يسمونه
بالكيفية على ما يشتمل عليه ، بل الاعراض ثلاثة اصناف ذهنية ووجودية
والوجودية صنفان قارة وغير قارة فالذهنية هي مقولات النسب والاضافة
كالنسبة الى الزمان والنسبة الى المكان والمضافات ، ومقولة له تدخل في
المضاف ولا تبقى جنسا مفردا ، فتكون مقولة اين ومقولة متى ومقولة المضاف
ومقولة له اعراضا ذهنية ، نسبية ومقولة الكم ومقولة الكيف بما ضمنوها ، ومقولة
ان يفعل ومقولة ان يفعل اعراضا وجودية ويفعل ويفعل والافعال
١٥. والحالات من جملتها غير قارة وباقيها قارة تبقى موجوده زهانا على حدود واحدة
او متقاربة ، فهذه القسمة للجواهر والاعراض كافية لا تحتاج الى ذكر ما عدد
في تلك القولات العشر ، ولا يضطر الى مثل تلك الحجج الواهية والتهجمات
غير المفيدة وانما ذكر هذا الفصل ههنا للتوطئة والتقديم لما يكون الكلام
فيه من بعده فان هذا العلم يتكلم في الكليات ولا عم من الموجود بما هو وجود
٢٠. وفي الشئ والهو هو الذي هو اعم من الموجود ان العلم اذا احاط بما سيكون
وما كان مما ليس بوجوده فقد يعرض للعدوم ويذكره ادراكا ذهنيا لا وجوديا
والوجود الذهني في جملة الوجود في الاعيان لانه وجود شئ في وجود
والوجود في الوجود وجود وانما يكون العدوم غير ادرك الموجود

في الازهان من الامثلة الموجودة في الاعيان فالك اذا تصورت فرسا وانسا فاقدر
تصورت في ذهنك شيئا له في الوجود مثل موجود يوصف به ويتسبب اليه
ويقال انه هو هو واذا تصورت جبلا من ذهب او نهرا يجري زبقا او ذهابا
محلولا فقد تصورت ما لا مثل له في الوجود وان كان الشيء المتصور بعينه
وهو الصورة الذهنية موجودة في الذهن الذي هو موجود في الوجود والموجود
في الوجود موجود ايضا وهذا هو الفرق فيسمى العلماء عالم العقل وعالم
الطبيعة وعالم النفس عوالم متشابهة لنشأ به موجوداتها بالنسبة اليها، فقال
فلاطون عالم الربوبية وعالم العقل وعالم النفس وعالم الطبيعة فأما عالم الربوبية
فهو عالم العلل والمبادئ الاول واما عالم العقل فهو عالم البدايات والمثل الاوليات
واما عالم النفس فهو الجامع بين ما يتسبب علمه من الموجود وبين ما يتسبب
الموجود من علمه واما عالم الطبيعة فهو عالم المعقولات () التي تجب عن
المعقولات ولا تتسبب المعقولات عنها فعالم الربوبية عالم الاسباب الاولى
وعالم الطبيعة عالم المسببات القصوى فذلك عالم الاوائل وهذا عالم الاواخر
وهذا العلم ينظر في ذلك كله من جهة كونه موجودا وبما هو موجود .

الفصل السادس

في الوجود والموجود ونقسامهما الى الواجب والممكن

اذا ادرك الانسان شيئا من الاشياء بحاسة من حواسه كالابصر والسمع والشم
والذوق واللمس وعرفه وعرف ادراكه له قال عن ذلك الشيء انه موجود
وعنى بكونه وجودا غير كونه مدركا بل كونه بحيث يدرك قبل ادراكه
وبعده وقبل ادراكه مدرك آخر له وبعده وان الشيء يكون في نفسه بحيث يدرك
فيدركه اندرك وهو تلك الحالة قبل ادراكه وبعده وتلك الحالة هي التي
يسمونها وجودا ويقال للشيء لأجلها انه موجود وهو كونه بحيث يدرك
ثم ن - هي يتأمل فيعلم ان الادراك لا تشبث له في الوجود واما هو شيء
يكون للوجود في وجوده من المدرك له وليس هو أمرا للشيء في نفسه وانما كونه

- بحيث يدرك هو صفته التي له في ذاته وبذاته . ثم نرى ان من الاشياء ما يدركها مدرك ويعجز عن ادراكها مدرك آخر ولا يكون كونها بحيث لا بناها المدرك الذي يحجز عن ادراكها فلم يدركها فادحا في وجودها بل هي موجودة سواء ادركها اولم يدركها فيجوز ان يكون من الموجودات ما لا يدرك اولا يدركه بعض المدركين فان الادراك ليس شرطا في الوجود وانما الوجود شرط في الادراك .
- ١٠ . الا ان اعتراف المعارف بوجود الموجود وعلمه به انما يكون من ادراكه له فلا يصح ان يحمد الموجود بانه المدرك ولا بانه الذي يصح ان يدرك وان كانت المعرفة به حصلت بالادراك بل الوجود والموجود من الكلمات التي تدرك معانيها باوائل المعارف من جهة الادراك والمعرفة كما قلنا فلا يحتاج الى حد يشرح الاسم . اللهم الا كما تفسر اللغات وتنقل من واحدة الى اخرى .

- وقد حد الموجود فوم وقالوا انه الذي يفعل او يفعل او كلاهما ومعرفة الفعل كمعرفة الموجود لا يصلح ان يعرف احدهما بالآخر فان الشيء انما يعرف بما هو اعرف منه ولا شيء اعرف من الموجود الا المدرك والمعلوم فان بالادراك واعلم حصلت . معرفة الموجود والعلم به وان كان القول بان الموجود هو الذي يفعل او يفعل او كلاهما صادقا فانه من الصدق الذي يحتاج الى دليل وبرهان .
- ١٥ . وان تعريف الحدى والرسمي لا يكون بدليل وبرهان اذ لا يكون فيه موضع صدق ولا كذب لانه شرح الاسم وما عناه العاني به .

- والموجود كما قيل يقال على وجهين احدهما وجود الاعيان والآخر موجود الازدهان وموجود الاعيان يعرف بالادراك ويدل بعض المدركين عليه بعضا ويهديه اليه حتى يشاركه في ادراكه وهو واحد بعينه مشترك لكثير من المدركين كالشمس التي يراها الناس وغيرهم واحدة بعينها لا تتكرر بادراكهم لها وليس كذات الموجود في الازدهان فان الانسان الواحد يتفرد بادراك ما في ذهنه خالصا ولا يشاركه انسان آخر فيه وان شاركه فانما يشاركه بان يدرك في ذهنه مثل الذي ادرك صاحبه في ذهنه ولا يكون هو هو فان احدا اذا تخيل
- ٢٠ .

صورة زيد فقد تخيل صورة في ذهنه وادركها بذهنه واذا دل عليها انساها آخر
بلفظه تصور في ذهن ذلك الآخر، مثلها لا هي وانقر دكل واحد منهما بادراك
ما في ذهنه دون صاحبه لا كالشمس التي هي واحدة يشترك في ادراكها
الكثيرون والا فوجودات الازهان موجودة في الاعيان لوجودها في
وجود في الاعيان وهو الذهن والنفس التي يتصور فيها ما يتصور من ذلك
وبهذا تفرق موجودات الاعيان وموجودات الازهان عند من يتأمل ويتحقق
في تأمله والا فالوجود في الموجود موجود ايضا فالوجود من جهة وباعتبار
اسم مشترك لها يدل على مفهومين مختلفين ومن جهة اسم متواطئ يدل على
مفهوم واحد في الجميع وان كان لاحدها اولى واسبق من الآخر.

ونخص الكلام الآن بالوجودات في الاعيان فنقول ان الموجود منها اما ان
يكون موجودا بذاته وعن ذاته واما ان يكون وجوده وجب عن غيره
ولم يجب له بذاته وهذه قسمة عقلية تعتبر في الازهان في كل موجود ولا يخرج
عنها وجود وان لم تتحقق المعرفة بتماصيلها في الموجودات، والموجود بغيره
لا ينحوا اذا اعتبرت ذاته اما ان يجب له وجود بذاته او يمتنع او يمكن فان
امتنع وجوده بذاته فيستحيل ان يوجد بغيره فان هذا هو معنى الممتنع اعني الذي
لا يمكن ان يوجد البته فانه اذا قيل شيء انه ممتنع الوجود فاما ان يقال ذلك
فيه مطلقا او بشرط فان قيل مطلقا وصدق لم يمكن ان يوجد ذلك الشيء
بوجه من الوجوه ولا بسبب من الاسباب وان قيل بشرط فلا يصح وجوده
الا بارتفاع ذلك الشرط فذا قيل ممتنع الوجود بذاته لم يصح وجوده الا مع
ارتفاع ذاته وارتفاع ذاته فيكون التماثل كما انه قال لا يصح وجوده
الا مع عدمه ووجود الشيء وعدمه لا يجتمعان فالمتنع الوجود بذاته لا يصح
ان يوجد بوجه من الوجوه ولا بسبب من الاسباب كما قيل وان وجب
وجوده بذاته لم يحتج في وجوب وجوده الى غيره فان الحاصل الموجود لا يستأنف
اه المصول والوجود بالموجود بغيره لا يكون وجوده بذاته واجبا ولا ممتعا
وما ليس

وما ليس بواجب ولا ممتنع فهو ممكن الوجود فالوجود بغيره ممكن الوجود بذاته فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بذاته والممكن الوجود بذاته اذا صار موجودا فوجوده عن غيره وبغيره وذلك الغير الموجب لوجود الممكن الوجود ان كان ممكن الوجود ايضا فحكه كذلك ايضا في وجوب وجوده بغيره ولا يوجد ما نسب اليه الابد وجوده بعدية بالذات فكل اخير من الموجودات بالغير متأخر الوجود عما يوجد به ولا يوجد الابد وجوده بعدية بالذات ووجود المتأخر منها يدل على وجود المتقدم ووجود المتقدم حاصل قبل حصول المتأخر من حيث انه لا يوجد الابد بعدية بالذات وان لم تكن بالزمان .

- ١٠ فاذا قيل قولاً كلياً يجمع كل ممكن الوجود كانت كل الاشياء الممكنة الوجود لا توجد الابد غيرها وذلك الغير الخارج عن هذه الجملة لا يكون ممكن الوجود فان الجملة حصرت ممكنات الوجود بالمعنى الكلى فكل ممكن الوجود بمعنى الجملة يوجد بغيره وبعد غيره وهذا الغير لا يكون ممتنع الوجود لان ذلك مما لا يوجد فكيف ان يوجد ويوجد ولا يمكن الوجود لدخول الممكنات في الجملة المشروطة فهو واجب الوجود فكل ممكن الوجود بذاته انما يوجد عن واجب الوجود بذاته .

- وقد يعترض في هذا معترض فيقول ان المغالطة في هذا دخلت في قولهم كل ممكن الوجود حيث عني بالكل الجملة ونقطة كل انما تعطى واحداً واحداً من الجملة وحكم الجملة عبر حكم واحد واحد فان الجملة كثرة متناهية العدد او عبر متناهية العدد وكل واحد لا يصدق عليه انه كثرة فكيف تؤخذ الجملة في مكان واحد واحد ويوجب عليها حكم الواحد .

فنقول ان حكم الجملة لا يازم الواحد من حيث هي جملة وذلك واحد فان الجملة والواحد يختلفان بالواحد والكثير ولا يختلفان بالطبع والماهية فان ماهية الجملة و ماهية الواحد من الجملة واحده بالطبيعة ووجود فان الواحد الواحد من المياه

ماء بارد رطب موضعه الطبيعي الاحاطة بالارض من خارج كرتها وبالهواء
 من داخل كراته الموجودتين او المتوهجتين والجملة من الماء كذلك ايضا
 لا تخالف في الطبع والحيز والعلية والمعلوية وكذلك الجملة الحاصلة من إمكانات
 الوجود كالواحد الواحد منها في إمكان الوجود ، وحاجة الممكن الوجود
 في وجوده الى واجب الوجود سواء في الواحد الواحد وفي الجملة وانما
 الواحد الواحد منها قد يوجد عن سبب ممكن الوجود مثله وذلك الجمكن
 الوجود يجب عن غيره فاذا كان ذلك الغير ممكن الوجود مثله فهو محتاج في
 وجوب وجوده الى غيره ايضا ولا ترتفع الحاجة الا عند واجب الوجود بذاته
 ولا يوجد آخر من هذه الابد وجود الاول فلا يوجد الممكن الابد الواجب .
 فان قال بل يمكن عن ممكن ولا يتناهى . قلنا في جوابه ان هذا اللاتناهى انما هو
 في الاوهام دون الوجود حيث قدم الا و اخر على الاوائل من حيث ادركها
 ووجدتها والوجود تتقدم فيه الاوائل على الاواخر فتبتدىء من اول وتنتهى
 الى ثان فذلك الاول هو الواجب الوجود بذاته فوجود الممكن دليل على
 وجود الواجب .

فان لم يكتف المعارض بهذا وقال انه لا اول ، قيل له ما انكره اولاً ان إمكانات
 الوجود كلها كل واحد واحد منها لا تحصل موجودة الابد وجود ذلك الموجود
 لا يكون منها والادخل في حكمها فليس هو منها فهو واجب الوجود بذاته
 فوجود الممكن الوجود ادل على وجود الواجب الوجود بذاته منه على
 وجود نفسه فالحوادث من الموجودات ادل على وجود القديم منها على انفسها
 والحوادث ههما بقولها بمعنى الحدث الزماني وغيره كما تقول القديم بمعنى
 اقدم الزماني وغيره ونقول ايضا اذا كان وجود الثاني من وجود الاول
 فوجود الثاني دليل على وجود الاول ووجود الاول علة لوجود الثاني ودليل
 على وجوده ايضا اذا تمت عليته فان كل علة تامة العلية تدل على وجود معلولها
 فوجد الثاني الا وقد وجد الاول فمن وجود الثاني يعلم وجود الاول علما يقينيا
 وكذلك

وكذلك في الثالث والرابع وكثرة الوسائط في ذلك بين الآخر والاول لا تقدرح في العلم بوجود الاول من العلم بوجود الآخر ودلالته عليه فآخر العلولات التي يعلم العالم بوجودها يدل كذلك على اول العلل ويقول قائل بهذا ويوافق عليه ثم لا يقول بوجود اول لا اول له .

- ولنجعل لذلك نظيرا من الكائنات فنقول ان قولنا لكل مولود والد نظير قولنا لكل معلول علة ، وقولنا (١) ان لو والد الذي اوجب لكل مولود ان كان مولودا ايضا فهو من الجملة وله والد نظير قولنا ان العلة التي اوجبت لكل معلول ان كانت معلولة فهي من الجملة ولها علة فان دخل في قولنا كل مولود سائر المولودين حتى لا يبقى مولود خارج عن ذلك دخل في قولنا كل معلول سائر المعلولين حتى لا يبقى معلول خارج عن ذلك فيكون الوالد الذي اوجب لسائر المولودين غير مولود والعلة التي اوجبت لسائر العلولات غير معلولة وان لم يدخل في قولنا كل مولود سائر المولودين بل واحد واحد لم يلزم كون الوالد الذي اوجب غير مولود ولم يدخل في قولنا كل معلول سائر المعلولين بل واحد واحد ولم يلزم كون العلة التي اوجبت غير معلولة ، وقولهم في الوالد والمولود بخلاف قولهم في العلة والمعلول فان الوالد عندهم لا يزال مولودا لو ولد قبله فيكون كذلك المعلول لا يزال معلولا لعله قبله فبالفرق ، وان كان لم يلزم في هذا التناهي الى علة غير معلولة (لهـ ٢) ولا يلزم في ذلك التناهي الى والد غير مولود وقد اختلفوا في التلقيق بين القولين .

- فقوم قائلوا بان العلة والمعلول يلزم فيها حكم الوالد والمولود ولا ينقض ابدا ولا يلزم تناهي الحكم في انتهائه الى علة غير معلولة كما لا يلزم تناهي الحكم الى والد غير مولود ، وقوم قائلوا بل يلزم تناهي الحكم في انتهائه الى والد غير مولود كما يلزم تناهي الحكم الى علة غير معلولة .

والقائلون بذلك هم بعض القائلين بقدوم العالم والقائلون بهذا بعض القائلين بحدوئه ، وبعض من القائلين بانقدم قائلوا بل يلزم تناهي الحكم الى علة غير معلولة

ولا يلزم تنافيه الى والد غير مولود لأن المولود يبقى بعد والده زمانا والمعلول لا يبقى بعد علته التامة العلية زمانا فان العلة والمعلول معاني الوجود والاب سبب موجب لحدوث الولد لا لوجوده فانه وان كان علة فليس بتام العلية بل معه علل اخرى فاعلية وهيولانية . والعلة التي كلامنا فيها هي التامة العلية لانها بذاتها وحدها توجب وجود المعلول والاب يوجب حدوث الابن عن علته الفاعلية له ويبقى الابن بعد الاب ومع وجود الاب بسبب غير الاب ، والعلة توجب وجود المعلول وبقاءه ويعدم المعلول بعد ما ان كانت تعدم فان علل الأعدام اعدام العلل فالأب والابن ليسا معا في الوجود من جهة كون كل واحد منهما موجودا والعلة والمعلول معاني الوجود من جهة كون كل واحد منهما موجودا فوجود الابن دليل على وجود الاب كما يدل وجود المعلول على وجود العلة لكن وجودا لمعلول يدل على وجود العلة معه في الوجود ووجود الابن يدل على وجود الاب لكن لامعه في الوجود بل قد يكون معه وقد لا يكون بل يكون قد مضى وانقضى وجوده فالمعلولات وعليها باسرها معاني الوجود والبنون والآباء ليسوا معا باسرها في الوجود بل تموت الآباء وتبقى البنون ولا تعدم العلل وتبقى المعلولات اعني بالعلل التامة العلية الموجبة لوجود المعلولات التي كلامنا فيها ، فاذا كان الكل علة علة كان الكل معلول علل لا يتناهي عددها معه في الوجود لا يوجد لها اول علة ، قالوا وما لا يتناهي عدده لا يوجد ولا يدخل في الوجود فان الاول القريب مما من المعلولات اذا كان لا يوجد حتى توجد علته فعلته لا توجد حتى توجد علة علته وعلة علة علته وعلة علة علة علته وكذلك هلم جرا فإلم يسبق وجود الاول الذي لا اول له لا يلحق وجود الثاني ، فوجود العلة الاولى معلوم من وجود المعلول الآخر الأقرب اليها الذي كلامنا فيه وكما ينتهي في العلل الى اول علة كذاب تنتهي المعلولات الى آخر معلول لأنه يكون معه معاني الوجود لا يتنازعها ولا يتقدم فلا تذهب العلل والمعلولات الى ما لا نهاية له وقد كان الكلام في الطبيعيات استقصاء المطر في الانهاية له من جهة

جهة المدة والامتداد والعدة (والاعتداد ١ -) والشدة .

فيعارض المعارض ويقول ان المعية في الوجود لا تغير حكم العلة والمعلول عن حكم الوالد والمولود وانما الحكم يلزم من جهة ان العلة تتقدم كما يلزم الحكم من جهة ان الأب يتقدم ومن وجود الولد يلزم وجود الوالد ومن لروم (٢) المعلول يلزم وجود العلة ، فان لزم من جهة التقدم الواجب في العلة تماهي العلل والمعلولات الى علة غير معلولة لزم في (٣) الآباء والبنين التناهي الى والد غير مولود ، فقال القائلون بالحدث ان هذا الوالد غير المولود هو آدم وتلك العلة الغير معلولة هي الله تعالى .

، وقال القائلون ؛ لقد علم ان العلة الغير معلولة هي الله تعالى الذي لا بداية لوجوده فلا بداية لأول خلقه وانتهاء مخلوقاته في الزمان الى اول لا اول قبله يوجب ١٠ تناهي قدرته ومدته الى بداية لا قبل لها في الزمان ، واذا نهاية لمدة بقائه كذلك لا بداية لا اول محاقاته في الزمان بل بدايتها الوجودية من عنده والزمانية تتسلسل في سرمديات المحاقات ببقاء لا بداية له في زمانياتها واحد قبل آخر بعد آخر لا يتهي الى اول فيما مضى ولا الى آخر فيما يأتي ، وبقي بينهما الجدال وكثر القيل والقال وأخرحهم ما أخرحهم الى غير المحجة في طلب الحق واعترضهم ١٥ اللجاج في مذهب الاحتجاج . فبحمد قوم من القدميين المبدأ الاول وأسكر قوم من الحديثيين القدرة التي لا تنهاى مدتها وما عقلوا المبدأ والعلة والخالق الاول الابدية زمانية في المخلوقات ، ولا يتم النظر ولا يخلص من الشبهات الا باقتصاص الأشبه من حججهم والا قرب من مقالاتهم ومناقضة ما ينتقض منها واثبات ما يتبت . (٤)

٢٠

(١) من كو (٢) صف - وجود (٣) لو - من (٤) في صف زيادة بعد هذا - هذا آخر الفصل السادس من متن هذا الكتاب ويتلوه السابع في اقتصاص مذاهب القائلين بالحدث والقدم - انما كتب هذا التعليق الى هذا الكلام المصنف وقال يجب ان يلحق بهذا الفصل فانه يليق به وانس من متن الكتاب .

الفصل السابع

في اختصاص مذاهب القائلين بالحدث

والقدم وما يحتاج به كل فريق منهم

اما الذين قالوا بحدث العالم فانهم قالوا ان المخلوق المعلوم في وجوده لا يتصور مخلوقا الا بايجاد بعد عدم فالعدم السابق للوجود يتقدم وجود المحدث عند من يتصوره محدثا مخلوقا والبدائية الزمانية تبتدى بعد العدم والعدم السابق له بداية زمانية بل له نهاية هي بداية زمان الوجود، فالمدة المقدرة للعدم السابق للوجود لا بداية لها ونهايتها وقت بداية العالم فبداية العالم هي نهاية العدم السابق فيكون العدم السابق قد تقدم وجود الخلق وكان مع وجود الخالق مدة لانهاية لها فالخالق قبل خلقه العالم كان موجودا بغير خلق مدة لا بداية لها ونهايتها بداية ايجاد العالم .

والقائلون بقدم العالم قالوا ان خالق العالم لم يزل موجودا قادرا لا يعجز وجوادا لا يخلل وليس معه ضديما نعه ولا نديشاركه في البدئية (١) والخلق اوعينه عليه اويقتضيه به اويسأله فيه واذا كان الله تعالى فيما لم يزل قادرا عالما جوادا فهو فيما لم يزل خالقا موجدا (٢) والعالم المخلوق الذي هو مبدية وموجد له لم يزل معه موجودا ولا يتصور ألا يعقل ان يتقدم وجود العالم مدة يكون الله تعالى فيها غير موجود ولا خالق بل عاطلا معطلا من الخلق وهو اقاد الذي لم يعجز والجواد الذي لم يخل فكيف يجوز أن يقال انه بقي مدة غير متناهية لم ينحط فيها ثم بدأ فخلق .

وقالوا لمن قال ان المخلوق محدث والمحدث لا يكون محدثا الا بعد عدم سابق صدقته في قولكم هذا لكن العدم الذي تطلبونه في هذا الموضع انما هو عدم يعقل ويتصور بحيث يعلم العاقل المتصور ان الله تعالى موحد العالم فيما لم يزل وليس للعالم بنفسه ان يوحد بذاته وانما له بداية عند المعقول والمتصور العدم وامكان

- الوجود حتى يكون وجوب وجوده من موجدته كما قلنا وكما يعقل المتصورون من شعاع الشمس ونورها التابع لها انه معلول تابع في وجوده لوجود الشمس من غير أن يتقدم عليه وجود الشمس فقد ما زما نيا بحيث تكون الشمس موجودة ولا ضوء لها ثم يتبع ذلك بعد مدة وجود الضوء حتى يتصور المتصورون ويعلم العلماء ان وجود الضوء تابع لوجودها وحادث عنها .
- ٥ وقالوا ان طلب مدة العدم قبل وجود الحادث على سبيل التبصرة والتنبيه هل هذه المدة محدودة ، قدرة بتقدير لا بد منه مثل يوم او شهر او سنة معينة او يكفي فيها اى مدة كانت ، فانه يقول حينئذ بل يكفي في حدوث الحادث سبق مدة أى مدة كانت يتقدم فيها العدم ويتبعه الوجود ، فيقال وهل يكفي التصور والعقل في ذلك بنسبة واحدة يتقدم فيها العدم ثم يتبعه الوجود ، فيقول نعم ، فيقال ان كان بدل السنة شهرا واحدا فهل يكفي ام لانه لا محالة يكتفى بالشهر كما اكتفى بالسنة ، ثم ينتقل في السؤال الى يوم وساعة ودرجة ، من ساعة ودقيقة من درجة فينتبه بذلك حينئذ على ان الزمان لا تأثير له في الحدث (وانما التأثير للبعدية اذا فالموجب هو البعدية لا الزمان وانما الزمان يوضح البعدية اذا اشكلت فاذا علمت بغيره فقد تم العلم وقد علمت ها هنا با مكان الوجود التابع لوجوب الوجود واستغنى في ذلك عن الزمان في الحدث - ١) لان المؤثر لا يكون كثيره في التأثير ، مثل قليله وانما يكون كل التأثير لكل الأثر فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض للحدوث ولم يرتفع شيء من معنى الحدث فرفع جميع الزمان لا يرفع الحدث وانما يؤثر في ضعف التصور حتى ان كان تقدم الزمان لا محالة تحقق الحدث وان ارتفع لم يرتفع لكن يبقى الشك فيه حتى يرتفع بسبب آخر ورفع الشك (فيه حتى يرتفع بسبب آخر ورفع الشك - ٢) في استغناء العالم عن صانع وخالق مع قدمه بينوه ببيانات اخرى اتبها ما قد منا في الوجود الممكن والواجب وانما يطلب الزمان في تثبيت المخلوقية والمعلولية من لا يعقلها الاله ولا يتصورها بغيره .

ومن أجوبة القائلين بالحدوث عن المدة السابقة للوجود وتعطيل الخلق فيها عن جوده وقدرته - قولهم ان الزمان مخلوق مع خلق العالم وهو مقدار الحركات والحركات محدثة مع المتحركات فليس قبل خلق العالم مدة ولا زمان يقال فيها بتعطيل ولا شغل .

- وأجابهم القديسون عن هذا بأن قالوا انكم ان رفعتم الزمان والمدة بين خلق الخلق (١) والعالم المخلوق حتى قلتم ان وجود الخلق لا يتقدم وجود العالم برمان فذلك قولنا وهو الذي يرتفع به الشك وينحل به الاعتراض وتزول الشناعة بالتعطيل لكننا نقول لكم بعد هذا ، هل تقولون بعد ما قلتم ان للعالم بداية زمانية هي اول يوم ووقت خلق فيه لا يتقدم ذلك اليوم والوقت زمان ولا خلق قبله ام لا ، فان لم تقولوا بيوم هو اول يوم ووقت (هو اول وقت - ٢) من اوقات الخلق والوجود لا يتقدمه يوم ولا وقت غيره فقد وافقتمونا واتفقت المسئلة بيننا في المعنى وصار الحدوث هو الحدوث العلولى دون الزمانى ، وان قلتم بيوم هو اول يوم ووقت هو اول وقت من اوقات الخلق لا يتقدمه زمان ولا خلق قبله - قلنا لكم فان الخلق القادر الجواد الذى ابتداء خلقه فى هذا اليوم والوقت المذكورين هل كان يمكن فى التقدير والتصور ان يخلق قبل ان يخلق ام لا - فان قلتم لا يمكن ولا يقدر فقد عجزتم القدرة وكبرتم العقول فى الامكان وان قلتم بل كان يمكن ويقدر - قلنا فهل كان يمكنه ان يخلق قبل ان يخلق خاتما فيه اجسام متحركة بنتهى او احرركاتها الى هذا اليوم الذى تقولون ببداية العالم فيه ، فان قالوا نعم ، قلنا فهوذا الزمان الذى فيه امكن الحركات (والسكنات - ٢) قبل العالم الذى فرضتموه قد امكن فيه الحركات فان الزمان هو المدة التى يمكن فيها الحركة والسكون وكان يمكن فيه الخلق والفعل وقد رفعتموها ومنعتموها ولا يرتفعان الاشياء مما قيل من عدم قدرة اوجود (٣) او معين او غيره مما قلنا فكيف تقولون بان الزمان مخارق مع العالم من بداية محدودة لا يمكن تطويلها .
- والتأولون بالحدوث فرقتان ، احدهما نظارة كان الذى قيل ههنا خلاصة نظرها

والأخرى مقلدة لقائل أو قائلين موثوق بهم ، والمقلدون اثنان ، أحدهما اقتصر على التقليد وأهمل النظر إلا بأوائل الخواطر والبداية التي لا تتصور الحوادث حادثاً إلا بعد زمان لا يكون فيه موجوداً ثم يوجد ، والآخرون نصرته ما اعتقده بالتقليد من جانب النظر والرد على من قال بغيره ومن ترك النظر تركه ومن تصدى له وقصد نصرته المسئلة بكلامه واجتهاده والرد على من قال بخلافها .

- وقد احتجوا بحجج تضعف عند النظر فيما هو قديم من جملتها ومتداول بين أهل النظر ، هو قولهم أن الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون المحدثين وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث وانتجوا من ذلك أن الجواهر التي هي الأجسام بأسرها محدثة وهو قياس لا ينصرف على من ينتقده لأن المقدمة الصغرى القائلة أن الأجسام لا تنفك أو لا تخلو عن الحركة والسكون المحدثين لا تشارك الكبرى القائلة وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث في حد أو وسط على الحقيقة ولا المحدث الذي في الكبرى وهو الحد الأكبر هو المحدث المطلوب في النتيجة فالقياس لم ينتج المطلوب الذي فيه الخلاف فإن قوله لا تنفك عن الحركة والسكون المحدثين لا يوضح المعنى المقصود ولا ينص على معنى واحد لأنه إما أن يعني به أنه لا تنفك عن حركة واحدة بعينها وهي المحدثة أو لا تنفك عن حركة مطلقة وحركة واحدة بعينها تكون محدثة ، والحركة المطلقة لأنسلم أنها محدثة ويخالف على حدثها من خالف على الحدث مطلقاً فهو ، صادرة على المطلوب الأول والأجسام ليس لا تنفك عن حركة واحدة بعينها ولا عن سكون واحد بعينه بل ٢٠ عن الحركة والسكون المطلقين - والحركة المطلقة يقول بقدمها من يقول بقدم العالم ولا يقول بحدوثها ، فلا يصح قواه بالمحدثين فالصغرى أن صدقت بمحمولها المطلق فهي المطلوب الأول أو قرينته ومعه كإلزام في الوجود والعقل يصدق بها من يصدق بالمطلوب وبالمطلوب من يصدق بها من غير حاجة إلى الكبرى

ولا الى القرينة المأثمة (١) وكذلك قوله في الكبرى وما لا يفارق المحدث فهو محدث فان المحدث قد يعنى به المحدث الزماني وقد يعنى به المحدث الابداعي اى المعلول الذى له موجد ولا يسبقه موجد بزمان ولا يلزم حيث صدق الكبرى بالمعنى الثانى فانها غير ما يخالف فيه المخالف فيقول ليس كل ما لا ينفك عن شىء فهو عين ذلك الشىء ، فمن قول المخالف ان الخالق لا ينفك في وجوده عن وجود المخلوقات معه اى لا توجد مدة ولا مخلوق معه فلا ينفك عن المعلول ولا يلزم ان ما لا ينفك عن المعلول فهو معلول فكيف يسلم ان ما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ثم قد لا ينفك عن محدث واحد بعبئنه فيكون محدثا معه يساوقه في الوجود واما عن محدث ومحدث واحد بعد آخر فهو عين المسئلة فكالم يلزم حدوثه مع واحد واحد بما لا ينفك عنه بل يتقدمه ويتأخر عنه كذلك يجوز ان يتقدم او يتأخر عن كل الحوادث فان لم ينفك عنها مطلقا وهى كلها حادثة على الاطلاق فذلك هو عين المسئلة ، فقد غولط في الصغرى والكبرى باستعمال الاسم المشترك فيهما وفي النتيجة فلا محصول لهذا القياس - ولعمري انه ما اشتغل به العلماء منهم ولو صح لقد كان فيه الاثبات الموجب للحدوث لكنه ما صح والذى وقع التشبث به هو تلك الموازنة التى اعطت التجويز دون الاتبات واحيل بالاثبات والتعيين على التقليد واكتفى فى مناقضته واثبات (٢) التقدم بتجويز الحدوث الا ان الموازنة بالمسائل في المعلوم والمجهول لا تقيد علما وانما تقيد ظنا وتقوى وهما فانه لا يلزم الجهل بمسئلة الجهل بمسئلة اخرى اورد العلم الواضح فيها فكيف ان يلزم ذلك من الغلط في مسئلة ما أو مسائل فكيف من لزوم الحكم . وأنص العبارات في الزام الحكم بالحدث هو منع غير المتناهي من الوجود وغير المتناهي الذى ازموهم بحكمه قد سبق فيه الكلام في الطبيعيات واختص بما يحصره الوجود

(١) بها مشى كو - لأنهم اخذوا حركة حركة مكان الحركة مطلقا وحركة حركة تنقضى والحركة المطلقة لا تمضى ولا يحدث عند القائل بالفدم (٢) صف - مناقضة اثبات .

من الاعظام ذات المقادير والاعداد اتى ترتب عليها ، فاما في المدة الزمانية التي لا يجمع الوجود سالفها مع آتيا (فلا -) ونفور الازهان يديتها من تعطيل القادر الحوادث عما يقدر عليه ويجود به مدة غير متناهية اكثر من تقورها من وجود ما لا تنهاى مدته .

قال القدميون اذا حدث العالم بعد مدة غير متناهية البداية لم يكن فيها موجودا .
فقد حدث عن سبب وذلك السبب ليس هو الاول الذى كان موجودا مع عدم العالم في تلك المدة غير المتناهية فانه ان كان قبل ايجاد العالم وعند ايجاده على حال واحدة لم تتجدد عنده حال فوجود العالم عنه غير واجب كما كان حين لا يوجد .
وان تجدد فما المتجدد ومن .

قال الحداثيون لانه في طول تلك المدة غير المتناهية البداية ما اراد خلق العالم ثم اراد حين خلق فخلق لانه فعال بالحكمة والارادة والقدرة لا بالطبع وعدم المعرفة حتى يلزم عنه ما يلزم بالضرورة . فليل في جوابهم أفتجددت الارادة له بعد ما لم تكن في تلك المدة التي لم يخلق فيها ، قيل نعم . قيل أفتجدد لها كان منه او من غيره ، قيل منه ، قيل ولم تجددت الارادة له منه وهو قبل ان تتجدد كما هو حين تجددت وما اقتضاه مقتضى ولا بعثه باعث ولا سأل سائل فكيف حدثت له الارادة بعد ما لم تكن .

وهرب الحداثيون من قول القدميين الذى الزمهم بحدوث الارادة حيث قالوا وكيف يكون الله تعالى محل الحوادث حتى تقولوا بحدوث الارادة له وهي عرض يكون في موضوع موجود ولا موجود غيره فهي (٢) محل ارادته الحادثة فهو محل الحوادث ويطرأ عليه التغير من كونه غير مرید الى صيرورته مریدا .
فكان هربهم من ذلك الى القول بارادة قديمة اراد بها في القدم (٣) خلق العالم حين خلقه مثل انسان يرید في يومه ويعزم على فعل شيء في غده فهو يفعله في غده ارادته وعزمته الائمة او في سنته هذه فعل شيء في السنة الاخرى فهو يفعله في السنة الآتية بارادته التي كانت له في السنة الحالية .

فقال لهم القدميون في الجواب عن ذلك ان الانسان يريد ويعزم في يومه على ما يفعله في غده ليميز غده من غيره بما تميزت به المدة والزمان مع وجود الخليفة بما يكون فيها من متجددات المدد كشرق الشمس وغروبها والارادة القديمة في الازل كيف كانت على عزيمتها مدة غير متناهية البداية مع تعيين نهاية العطلة والعدم وبداية الخلق والايحاد فيما ذايعين وقت البداية من تلك المدة في المعقول وليس فيها ما يميز وتناعن وقت حتى يعقل وقت دون وقت بفصل يميز عن مميزات السنين والشهور والايام ولا يخالف في القدم (١) القبل وقت لوقت في المعقول فيما ذايعين الوقت المراد بالارادة القديمة التي لا تنتهي مدتها فيما مضى ثم اذا حضر الوقت لابد من تجدد شيء يوجب الفعل حيثئذ عالم يكن قبله من ارادة اخرى او عزيمية ولا يمكن ان يكون الفاعل حين يفعل قبل فعله وفي وقت فعله على حال واحدة لا تغير فيها .

فقالوا لهم ان هذه الاقاويل واسناتها متمحلة متعبة للسامعين بطول الكلام ودقة المعنى المتمحل وتكل اذ هان الناظرين عن تصفحها والاجابة عنها فيكفون عن القول لا لتصديق بحجة لكن لكلال الذهن عن السماع والتصور بما كثر من الكلام ودق والتفكر فيه وتحصيل ما يراى به على اختلاف اقسامه فهو مطاولة ومعاناة وتغريب في القول وتدقيق في التحل لانقسام الخضم وتعجز المناظر لا لتحصيل العلم والا فالاسباب المرجية سواء كانت بارادة او بغير ارادة لا يتأخر فيها المسبب عن السبب اذا كملت سببته ولا تتجدد عنه بعد ما لم يكن الا وقد كان حيث لم يكن على حال نقص في السببية لشيء منتظر حدث عند الكون وانضاف الى الفاعل الموجب فتمم الايجاب والايحاد عنه سواء كان ارادة في المريد او قوة او طبيعة في المطبوع او صرف موانع كانت تمنع وتصد عن ايجاد المحدث والموجبات هي مثل علم بعد جهل وتدرية بعد مجز وقوة بعد ضعف او ارادة بعد لا ارادة او عزيمية . والموانع فاذ لم يكن شيء من هذه كلها والمقتضيات وانصراف الصوراف والموانع فاذ لم يكن شيء من هذه كلها

- فالمعلول مع علته والسبب مع سببه لا يتأخر عنه في الزمان والموجد مع موجدته لا يمكن غير هذا ولا يقول به من يتصور، وإذا اعترف المعترفون بأن خالق العالم واحد قديم قادر حكيم فيما لم يزل واحد بذاته ليس معه في الوجود الا مخلوقاته التي جاد بوجودها فلا يمكن ان يقول عن جملتها ان هناك غير هو ثالث اقتضاها بها فان كل غير من تلك الجملة فما له قبل الخلق ما ينتظره لامتتم ولا باعث من سائل ومتضرع وشفيع ومعين ومقتض ولا كان له فيما سبق مانع ولا عائق ولا صارف ولا دافع ولو كان حتى صرفه او عوقه يوما واحدا لعوقه الدهر ابدا ولم يقدر على قهره الابعين يعينه عليه بعد عجزه عنه مدة غير متناهية البداية فيخالف القول بهذا القول بوحدانيته ويوجب ثنئية وتوجب الثنئية تقليثا والثلثيت تريبا، ولان القول المحقق في هذه المسئلة على قسميها المختلفين يحوج الى معرفة محققة بالزمان وتذكر ان سلف فيه في الطبيعيات ما لعله لا يكتفى به فيما يقال في هذا الموضع فيحتاج الى اعادة القول فيه .

الفصل الثامن

في الزمان على وجه يليق بهذا العلم

- ١٥ معرفة الناس لما يعرفونه من الاشياء تختلف من حيث تكون منها معرفة اولى بسيطة ناقصة ومعرفة ثانية وثالثة مركبة تامة والمعرفة الاولى يكون نقصانها وتماها من وجوه سبى ذكرها مثل المعرفة الجنسية والنوعية والشخصية والمعرفة المركبة يكون تماها بالاحاطة بتلك المعارف، ومنها معرفة المعرفة وما به يحصل من الاسباب كما تكون المعرفة الشخصية في اول حصولها ناقصة تتم بانوعية وهي معرفة الطبيعة الخاصة والنوعية بالجنسية وافصلية بالعكس من ذلك كما اوضح في اوائل الكتاب، فاما التي يكون تماها بمعرفة المعرفة وما به يحصل فقد يكون اولها من الحس والمحسوس ويتم من قبله ايضا كن يدرك ببصره جسما ولها من اجزاء صغار مختلفة الاوان فيراها بجملها كذى لون واحد كما يرى مجموع الاسود والابيض الغمرة حتى بمعنى في التأمل والادراك بحسه

فيراها اجزاء مختلفة الالوان بعضها اسود وبعضها ابيض فتكون المعرفة الاولى ناقصة والثانية تامة وقد تكون الاولى من المحسوس وتاما منها من المعقول كن يرى الشمس صغيرة المقدار بحس بصره واذا تأمل ذلك بالقياس العقلي عرف انها كبيرة جدا وقد تكون المعرفة الناقصة من المعقول وتتم بالمعقول ايضا كالمعرفة بالزمان فانه مما لا يدرك بالحس ادراكا اوليا وللنفس به شعور تدركه ادراكا ذهنيا عقليا به يعرفه عوام الناس وجهودهم من غير تأمل معرفة اولية لا يختلف فيها والتسمية لها فان المسمى الاول كما قيل يسمى من حيث يعرف فاذا انتقلوا الى معرفته العقلية بطلب العقل لمعرفة المعرفة وتامم المعرفة في ذلك اختلف العقلاء فيه ، فقال بعضهم انه اسم لامعنى له ، وقال قوم بل له معنى محسوس هو الحركة . وقال آخرون انه ليس بمحسوس بل هو معقول وهو مقدار الحركة . وقال قوم انه جوهر . وقال قوم انه عرض ، وقال قوم انه لاجوهر ولا عرض ، وقال قوم انه موجود وقال قوم انه غير موجود وقال قوم ان له وجودا قارا ، وقال آخرون ان له وجودا غير قار كل ذلك بحسب النظر والتأمل العقلي ، وقد قيل في جميع ذلك بحسبه في الطبيعيات .

وتقول الآن انا اذا اعتبرنا ما نعرفه مما نسميه زمانا وجدنا له تعلقا في الذهن والاعتبار بالحركة وذلك انه في المعرفة الاولى يتعلق بها وتتعلق به من حيث يتقدر بها وتتقدر به فيقال اليوم للزمان المتقدر بحركة الشمس من حين تشرق الى ان (١) تعود مشرقة مرة اخرى ويقال مسافة يوم او يومين اى مسافة يتحرك فيها المتحرك المشار اليه في يوم او يومين فتارة تعرف مسافة الحركة بالزمان وتارة يعرف الزمان بمسافة الحركة الا أن الحركة تتعلق باشياء غير الزمان على ما قيل ، وهى مامنه وما اليه وما فيه والمحرك والمتحرك فالزمان ليس هو واحدا من هذه لاما منه ولاما اليه ولا المحرك ولا المتحرك ولاما فيه الذى هو المسافة والنوع الذى فيه الحركة كالتبيض والتسود (٢) والنمو والذبول وان كان الزمان ايضا هو ما به لانه يقال في العرف وعند الجمهور والخواص ان هذه

(١) كو - جن (٢) كو - كالتبيض والتسويد .

- الحركة كانت في هذه المسافة في مدة كذا وزمان كذا ويعنى بذلك مدة محدودة من يوم وشهر وما اشبههما وقد اوضحت جميع هذه الوجوه وان الزمان ليس هو احد هذه الاشياء فاذا فرضنا ثلاثة اجسام متحركة على ثلاث مسافات معا متساوية كثلاثة اكر متساوية يحركها ثلاثة اشخاص لا يتعلق احدها بالآخر الى جهات مختلفة احداها اسرع والاخرى ابطا والثالثة متوسطة بينهما وابتدأت بالحركة معا فتحركت السريعة مثلاد ورتين والبطيئة دورة واحدة وانتهتا معا والمتوسطة كفت عن الحركة قبلها ودارت دورة واحدة فتكون السريعة والبطيئة قد اشتركتا في الابتداء والانتها معا وتخالفتا في المسافة فقطعت السريعة المسافة مرتين وقطعتها البطيئة مرة واحدة والمتوسطة شاركت البطيئة في المسافة ولم تشارك السريعة فيها فتكون السريعة خالفت البطيئة والمتوسطة في المسافة وشاركت البطيئة في شيء به خالفت المتوسطة وذلك الشيء ليس هو المسافة ولا السرعة والبطء ولا المحرك ولا المتحرك لأن المحرك لكل واحدة غير المحرك الاخرى والمتحرك فرض غير المتحرك الآخر ولا الحركة لأن حركة كل واحد منها غير حركة الاخرى وغير متعلقة بحركة الاخرى على ما فرضنا وبينها معية تساوى في البعض منها وهى ما منه وما اليه ويشترك الكل في شيء منها وهو المدة والزمان بحسب المعرفة الاولى عد كل عارف اشترك الثلاث في قطعة منه واثنتان في الكل واختلف اثنان في كل ماعدا ذلك واشتركت الاثنتان في المدة على التمام فهذه المدة والزمان ادركت ملحوظة بالذهن .
- فان قيل انها في الذهن دون الوجود قيل انها لو كانت كذلك لما قابلها الوجود بالصدق والكذب بل هى مدة يعرف العارفون ببداية الاذهان وجودها وتحديدها بالتقدير الفرضي الوجودى من البداية الى النهاية ونسبة الكل الى الجزء فلا يساوى جزءها كلها كما في سائر المقدرات فانه لا يقول عاقل من الناس ان الساعة مثل اليرم او اليوم مثل الشهر بل زائدها في الوجود متميز عن ناقصها ولا يقول قائل ان الكرة السريعة الحركة المفروضة يمكن ان تتحرك

في تلك المدة المفروضة بعينها بتلك السرعة المفروضة بعينها اكثر من تلك الحركة المفروضة التي هي الدورتان مثلاً ولا اقل منها ولا ان الكرة البطيئة الحركة تتحرك في المدة المفروضة مثل حركتها ولا اكثر منها بذلك البطء . والمحدود فقد قطع المتحرك مسافة محدودة لا يمكن اقل منها ولا اكثر في تلك المدة فقد طابقت الحركة الموجودة من المتحرك الموجود في المسافة الموجودة هذه المدة

الملاحظة بالذهن المعقولة مطابقة محققة محدودة الجزء والكل بجزء الحركة والمسافة وكلها فكيف يمكن ان يقال انها غير موجودة وهي لا تفك من الموجود وتتحدد به وتتقدر معه وتساووه في الماضي والمستقبل مساوطة محدودة فاذا انبقر في عقل المتأمل ما يتأمل من المدة والزمان بالحركة على ما قيل ثم رجع الى ذهنه وتأمله وفرض كرة واحدة من الثلاثة ساكنة لا تتحرك اينها

كانت رأى في معقوله ان المدة تكون للتحركتين الآخريتين كما كانت للثلاث لا تنقص منها ولا تزيد برفع الحركة الواحدة . منها وسكونها لا فرضاً ولا وجوداً من ايها كانت فحكم الثلاث في ذاك لحكم الواحدة فحكم كل المتحركات في ذلك مثل حكم المتحرك الواحد فهذه المدة والزمان مستمرة في الوجود مع سائر المتحركات في حركتها وانساكنات في سكونها . ومع رفع حركتها شئت وسكونه او فرض حركته فيعقل من ذاك انها كذلك . مع رفع السكون حتى لو سكن كل متحرك او تحرك كل ساكن لم يتغير في الوجود والمعقول ما يعقل منها اعني

من مدة الزمان المعقولة بحركة المتحرك ولا بسكون الساكن .

ألا ترى انك لو فرضت المتحرك الابطال تسكن من حين ابتداء الاسرع بحركته الى حين انتهى ثم ابتداء بالحركة حين انتهى الاسرع كانت المدة مشتركة لسكون الساكن وحركة المتحرك . ولم يمكن ان يقل ان من حين ابتداء هذا بالساكن الى حين تحركه يمكن ان يتحرك تحركاً أسرع مثل سرعة هذا الاسرع مسافة اكثر ولا اقل من مسافته وكذلك اذا فرضت المتحرك ساكناً والساكن متحركاً في كل متحرك وساكن كان الامر كذلك محدوداً في الوجود اتقدر

- محدود من حركة او حركات بسرعة محدودة في مسافة او مسافات محدودة لا يمكن غيرها لا اقل ولا اكثر في تلك المدة فالمدة المحدودة معقولة موجودة مع حركة كل متحرك وسكون كل ساكن فكل متحرك وساكن يتحرك وليسكن فيها يتعلق وجود حركته بها ولا يتعلق وجودها بحركته ولا بسكونه فيعقل العاقل ان الكل كذلك ويرى معقول الزمان متقدما في وجوده ومعقوليته على سائر الحركات والسكنات لا يرتفع برفع شيء منها بل يستمر في الوجود دونها ولا تستمر هي في الوجود دونه فحركة كل متحرك وسكون كل ساكن فيه ومعه ويتعلق في الوجود به ويتحدد به ولا يكون هو في شيء من ذلك ولا يتعلق وجوده بوجوده ولا يتحدد به فالزمان ومعقوله اقدم في الوجود والمعقول من كل ما يعرف به ومعه وكان معقول الزمان يقارب معقول الوجود ويقارنه في التصور فيتصور الذهن الوجود لاعلى انه من الاشياء المحسوسة بل على ان الاشياء المحسوسة وغير المحسوسة فيه ويمكن رفع احساس كل حساس في الفرض الذهني ولا يرتفع بذلك وجود كل وجود فالذي يعقل من الوجود الذهني هو معنى عقلي يدخل فيه المحسوس وغير المحسوس ويتصور الذهن وتشعر به النفس لذاتها وبذاتها قبل شعورها بكل شيء كما اوضحنا في علم النفس وكذلك الزمان ١٥ تشعر به النفس بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شيء تشعر به وتلاحظه بذاتها واول قيل ان الزمان مقدار الوجود لقد كان اولى من ان يقال انه مقدار الحركة فانه يقدر السكون ايضا والساكن والمتحرك يشتركان في الوجود وكان قيل في الطبيعيات ان المقدار للجسم ليس هو شيئا خارجا عن الجسم فان العظيم من الاجسام يزيد على الصغير بحسبة ايضا لأكبية والأكبية عقول تلك الزيادة ٢٠ بالقياس الى ذلك القصان الكمية . حرفة نسبة الاعظم الى الاصغر كما هي الاكثر الى الاقل هذا بالاتصال وذاك بالاتصال وكما ان الاثنين ليس الا واحدا وواحدا فكذلك العظيم ليس المجموع صغير وصغير ونسبة العظيم الى الصغير والكمية معتبرة في الاذهان والذي في الوجود عظيم لا عظم كما ان الذي في الوجود

معدود لا عدد وكذلك الزمان يقدر الوجود لأعلى أنه عرض قارفي الوجود بل على أنه اعتبار ذهني لما هو الأكثر وجوداً إلى ما هو أقل وجوداً والناس في عرفهم يقولون وجود دائم وغير دائم وطويل وقصير أي طويل المدة وقصيرها كما يقال في الجسم أنه طويل وقصير أي طويل المقدار وقصيره وزيادة الزائد ونقصان الناقص ليسا بمقدار مجرد يكون لحددهما دون الآخر بل بجسم يزيد وينقص وكما لا يتصور ارتفاع الوجود في الأذهان كذلك لا يتصور ارتفاع الزمان .

وإذا قال قائل في دعائه لشخص - أطال الله بقاءك - فقد قال له - أطال الله وجودك لازماً لك فإن الزمان إنما يكون للوجود بوجوده المستمر فيه والافالزمان لا يطول ولا يقصر بل هو في استمراره لكن وجود زيد مستمر معه استمراراً أقل وأكثر فالطول المقول بمعنى البقاء إنما يقال للوجود لا للزمان فالزمان بتقدير الوجود أولى منه بتقدير الحركة، فهذا منتهى معقولنا من الزمان مع تحققنا لما نشعر به منه مما يشترك فيه العالم، وغير العالم فمن قال بمحدث الزمان فقد قال بمحدث الوجود والافالزمان لا يكون له وجود مجرد وهوية قائمة بنفسها كما لا يكون للمقدار الجسماني تجريده عن الجسم المتقدر به فكيف يقال إن قبل حدوث العالم لم يكن زمان وهو مما لا تقبله الأذهان والنظر أوجب أنه لا يرتفع الارتفاع الوجود والوجود لا يعدم كما لا يوجد فلا يقال في الوجود موجود ولا معدوم وإنما يحكم بالعدم على الموجود وهذا مما لم نذكره في الطبيعيات وهو أيضاً قول القائل بأنه لا وجود للزمان لأن وجوده قد بان أنه أعرف من وجود غيره مما يوجد معه ويتعلق به وأقدم عند العقل في حالتي معرفته به أعنى المعرفة الأولى الناقصة التي قبل النظر والتأمل والآخرة التامة ويتصور الإنسان قبل كل مبدء (١) زماناً يتصوره بذهنه وعقله زماناً ولا يعقل زمان هو مبدءاً ليس قبله زمان إذ لا يرتفع الزمان في التصور لا في القبل ولا في البعد قبل كل مبدء مفروض وبعد كل منتهى محدود ولا تتصور الأذهان وجوداً ليس له مدة

ولازمان لا وجود خالق ولا وجود مخلوق فلا اعتبار بما يقوله اللسان من دون الذهن والعقل .

- والذين قالوا بذلك اعنى بتجريد وجود الخالق عن الزمان هم الذين قالوا ان الزمان مقدار الحركة والخالق لا يتحرك فليس في زمان، وقد اوضحنا ان وجود كل موجود في مدة هي زمان ولا يتصور وجود لافى زمان، والذين جردوا وجود خالقهم عن الزمان قالوا بانه موجود في الدهر والسرمد بل وجوده هو الدهر والسرمد فغير والفظ الزمان وما تغير معناه على ما سبق من القول ولما قيل ما الدهر وما السرمد؟ قالوا انه البقاء الدائم الذى ليس معه حركة والدوام من صفات الدة والزمان فغير والاسم والمعنى المعقول واحد ينسب الى ما يتحرك والى ما لا يتحرك فتختلف التسمية باختلاف النسبة للعقول ١٠ الواحد الذى هو المدة والزمان .

الفصل التاسع

في تمام النظر في الحدوث والقدم

- قد ظهر مما قيل في هذه المسئلة الى ههنا ان اوائل الانظار العقلية ترى ان كل مخلوق محدث وما ليس بمحدث فليس بمخلوق وان معنى المحدث انه الذى تقدم ١٥ وجوده زمان لم يكن فيه موجود الا غير، واشباع النظر يظهر ان المخلوق هو المفعول المفعول وان لم يتقدمه فاعله بزمان بل يكون معه في الوجود معالير تقع عنه عند العقل المرتاض بالنظر معنى المعلولية والمفعولية لكونه غير مسبوق الوجود بالعدم زمانا وان الزمان لا يلزم ان يكون دخوله بين العلة والمفعول والفاعل والمفعول شرطا في العلية والمعلولية والفاعلية والمفعولية وان الزمان لا يتصور له ٢٠ مبدأ زمانى غير مسبوق بزمان ولا يكون له قبل لا قبل له ولا بعد لا بعده .
- والقائلون بالحدوث يقولون ان الخالق خلق العالم بعد ان لم يخلق وابتدأ بالفعل بعد ان لم يفعل وانه كان في الازل والتقدم الأقدم في الزمان الذى سبق به وجود مخلوقاته غير خالق ولا فاعل لشيء من المخلوقات والمفعولات وانه بقى

كذلك ، وجودا ولا موجود آخر معه مدة غير متناهية البداية ونهايتها بداية خلق العالم وهذه المدة هي زمان لا محالة .

فاذا قال لهم القائلون بقديم العالم ما قولكم في الزمان والمدة والدهر والسرمد في عباراتكم المختلفة هل هو مخلوق ام لا ؟ فان قلتم انه مخلوق فهل يتقدمه خالقه زمان ام لا ؟ فان تقدمه زمان فقد سبق الزمان زمانا وكذلك الدهر والسرمد وسائر ما يقال وان لم يتقدمه زمان فقد وجدتم مخلوقا مفعولا لم يتقدمه فاعله زمان فلم لا تقولون في باقي المخلوقات مثل هذا ولا يضطركم اعتقادكم (١) وقولكم الى تعطيل الجواد عن جوده وايجاده ، مدة لانهاية لها .

فيقول القائلون بالحدوث من طريق المظن اننا لا نقول بوجود ما لا يتناهي مدته ولا عدته واذا لم نجعل للخالق بداية زمانية نكون قد قلنا بان ما لا يتناهي قد وجد ، وخل في الوجود واذا قلنا بان ما لا يتناهي في البداية قد وجد وهو محال نكون قد جعلنا لما لا يتناهي في الوجود ايضا اضعافا واضعافا اضعاف ولا يكون شيئا اكثر مما لا يتناهي ولا يتصور وذلك ان الايام التي لا تتناهي من القدم في سابق الخلق اضعاف للشهور التي لا تتناهي منه والشهور اضعاف السنين وكذلك في انواع الموجودات اسخاص الناس الذين سبق وجودهم لا تتناهي عدتهم واسخاص الحيوانات ناسرها اضعافا واضعافا اضعافا .

فيقال لهم في الجواب ان قولكم هذا يبتنى على وهم لا حقيقة له فان ما لا يتناهي لا يحصره من حيث لا يتناهي وحده ولادنه يحصره معا ولا نخطر بسأل التصور الا من جهة اسمه ومعنى نمطه السلبي واما من جهة عدده غير المتناهي فانه لا يتصوره ذهن متصور ومعدوداته والا فحصره في اذهن والوجود يوجب له نهاية احاط بها رحوذوا ذهن وهو غير تمام وهذا محال .

واقدميون انهم ادخلوا لا يتناهي في الوجود شيئا مدنيا ، وشيئا مالا شيء لاعم ولا محصور - رك - في اضعاف واضعاف الاضاف انما كانت تمنع ان تتصور تصورا محصورا معدودات محصورة مددها حاطرة البال على عدتها

- او حاضرة في الوجود آحادها مع جملتها فكان التضعيف يحوج الى وجود النهاية حتى تكون الزيادة بعدها في ذوات الالوضاع اما في اول واما في آخر من المقادير واما قبل اول او بعد اخير من الاعداد والمعدودات فاما على سبيل التلطف والتصور للحكم السابى فلا يمتنع ان يتصور الانسان في ذهنه معنى سلب النهاية وفي الوجود اذ اكان شىء بعد شىء لا يمتنع بنفسه حيث يتصور ان ٥
- الذهن طلب في القبل والبعدها لم يحدها بل رأى قبل كل قبل قبلا وبعد كل بعد بعدا لا يقف عندا لثالث كما لم يقف عند الثاني ولا عند العاشر كما لم يقف عند الثالث وكذلك هلم جرا هما تصورالذهن وتأمل هذا لا يمتنع تصوره فلا يمتنع وجوده ١٠
- الابحجة ان كانت وأين الحجة ، ولأن قالة الحدوث اقرب الى الاذهان الاكثرية في تصور الخلقية والمخاوية صار القائلون بها اكثر عددا ثم شهد لها من الخواص المعبر بن من شهد فصارت مشهورة القبول ومقابلها شعاعا ، وشنع بعضهم على بعض فسمى الحديدون القدميين دهريه وصار من الاسماء الشنعة عند السامعين يعتقد الجمهور في ماها حجد الخالق المبدأ الاول ورفعها ، وسمى القدميون الحديديين معطلة لانهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن حوده (١) مدة لانهاية لها في البداية .

١٥

وعما قاله المدميون لاحدثيين كيف خلق الله تعالى في اليوم الذي (يعولون انه - ٢) بدأ فيه بخلقه (وهل كان يقدر أن يها - ٢) قبل ذلك يوم او ايام ام لا ؟ فان قلتم لا يقدر وتدبحز تم اقدره وان قام يقدد لم لم يفعل ؟ فيقول الحديدون لانه ما اراد خلقه الا - ٢ ، يقال ، ولم احتضمت ، الارادة بدأ الوقت دون عمره مما قبله ٢٠

٢٠

او بعده والاولات - ٢ ، اوية - ٢ ، شاهدة في التدم ؟ فقالوا في حوارهم ان الارادة الازمية هي صوره عقلية من شأنها تمييز الشىء عن مثله واضطره ارادة الله تعالى عمت هذا الوقت دون غيره مما لا يميز عنه بحال وحوار الدال - ٢ ، ان حال الاحسام الى قواها انها تنهاى الى الملك الاعلى () وليس بعده - ٢ ، وقولون له لم لا يكون قبل هذا عمره اعلى منه (٢) ولم لم يخلق

الخالق وراءه جسماً آخراً لأنه عجزاً لأنه بخل . تعالى الله عن ذلك ولكن مالا يتناهى لا يصح أن يوجد وإراد الله تعالى إيجاد المتناهي عند ذلك الحد وكذلك يقول في مدة العالم أن ما لا يتناهى لا يصح أن يوجد وإراد الله تعالى بداية الخلق حين بدأ ولو كان قبله يوم أو أيام لكان السؤال هذا كما هو في جسم أو أجسام وراء ذلك .

وجعلوا ذلك نظائر من جهة حركة الفلك قالوا لم كانت من المشرق الى المغرب ولم تكن على الخلاف او على جهة أخرى اى جهة كانت فكذلك (كان-١) يقال فيها فكما لا تطلب العلة في هذا ولا توجد كذلك لا تطلب ولا توجد في هذا ولا في كثير مثله وانما الارادة الالهية القديمة الازلية ميزت اليوم الاول من بداية الخلق عن مثله في الازل كما ميزت هذا الحد للأجسام وهذه الجهة للحركة ، والارادة الالهية عندنا اسم لصفة من الصفات الالهية تميز الشئ عن مثله ولا يعترض بلم اذلا لم لذلك .

فيقول القدميون في هذه الارادة المذكورة انها هل تميز الشئ عن مثله في العقل والتصور ام في الوجود والاعيان ؟ فان قلتم في العقل والتصور قلنا انه لا يتميز شئ عن شئ منهما الالبيزة معقولة متصورة هي فصل عبد العقل وقلتم لامييزة ولا تفصل (وان قالوا - ٢) اما في الوجود فقد كان التميز قبل الوجود حتى حصل الوجود فكيف كان هذا التميز وفي المقادير ليس الامر كذلك فان المقدار يتصور للشئ قبل ايجاده في ذهن موجدته ويتصور في الوجود كما هو موجود وكذلك في الجهة وغيرها فكيف ميزت هذه الارادة المعقولة في علم الله تعالى وقتاً عن وقت قبل خلق مميزات الاوقات .

قال القائلون بالحدوث للقدميين فاذا كان الله تعالى لم يزل جواداً خالقاً قديماً في الأزل فلو حدث في العالم كيف وجدت أعني القديم أم عن غيره ؟ فان قلتم هو خالقها وعنه صدور وجودها فقد قلتم بأن القدم خلق المحدث وإراد خلقه بعد أن - يرد . وان رآه ان تيره خالق الحوادث فقد اشركتم بعد ما بانتم في

التوحيد لو اوجب الوجود بذاته .

فقال القدميون بل الخالق الاول الواحد القديم هو خالق المخلوقات باسرها من قديم وحديث وحده لا شريك له في وجوده (١) وخلقها وملكها وأمرها .

وتشعب رأيهم في ذلك الى مذهبين ، فمنهم من قال انه خلق الاشياء القديمة دائماً الوجود بدوام جوده والحوادث شيئاً بعد شيء . اراد الخلق وخلق فأراد فأوجب خلقه ارادته واوجب ارادته خلقه . مثال ذلك انه اراد خلق آدم الذي هو الالب خلقه واوجده وانتضى وجود الالب من جوده (٢) وجود الابن اراد بخاد وجاد فأراد ارادة بعد ارادة لموجود بعد موجود ، فاذا قلتم لم اوجد؟ قيل لانه اراد بخاد ، ولم اراد؟ قيل ، لانه اوجد ، فوجود الحوادث يقتضى بعضه بعضاً من جوده السابق اللاحق .

١٠

فان قالوا كيف تحدث له الارادة بعد الارادة وكيف تكون له حال مستظرة تكون بعد أن لم تكن وكف يكون محل الحوادث ؟

قيل وكيف كان محلاً لغير الحوادث اعنى الارادة القديمة ؟ فان قيل لاسها له منه قيل والارادات الحادثة له منه . فان قيل ان الارادة القديمة له في قدمه ؟

قيل والحديثة له من قدمه لان السابق من جوده بالارادة السابقة اوجب عنده ارادة لاحقة فأحدث خلقاً بعد خلق بارادة بعد ارادة وجبت في حكمته من خلقه بعد خلقه فاللاحق من ارادته وحب عن سابق ارادته بتوسط مراداته وهكذا لهم حراً والتنزيه عن الارادة الحادثة كالتنزيه عن الارادة القديمة في كونه محلاً لها لكنه لا وجه لهذا التنزيه كما ستركلم عليه في فصل العلم اذا نالنا في علمه بما يعلم وكيف يعلم فهذا احد المذهبين .

٢٠

واما المذهب الآخر . فان اهلها يقولون ان كل حادث يتجدد بعد عدمه فله سبب يوجب حدوثه وذلك السبب حادث ايضاً حتى ترتقى اسباب الحوادث الى الحركة الدائمة في المتحركات الدائمة الحركة التي قد معها حدث وحدتها قدم اعنى الحركة فان الحركة متناهية ومعناها حدث ابداً الآن الذي يعقل منها

تجدد مع تصرف على الاتصال فقدما قدم حوادث بعضها قبل بعض وبعد بعض. فالقائل بقدم الحركة قد قال بقدم الحدوث وحدوث القدم ولا يأتى قض اجزاء قوله بعضها بعضا لان الحادث جزء بعد جزء ليس هو القديم والتقديم هو الجملة والكل والجزء غير الكل فانه لو تصور متصور جسم لا يتناهى لقد كان يجوز له ان يتصور منه اجزاء متناهية فكذلك يتصور من الحركة جزءا جزءا فيكون حادثا وجماتها على الاطلاق غير حادثة فان رفع جزء لا يلزم منه عدم الحركة اذ يتقدمه او يتبعه جزء آخر من الحركة ورفع الحركة مطلقا - وبالجملة يازمه وجود السكون وعدم الحركة. ناقلا بقدم الحركة قد قل بقدم الحوادث فى القبلية شيئا قبل شئ بعد شئ وكل جزء منها يقتضى التالى فيتصل بها الحدوث بالقدم. فكل حادث بعد ما لم يكن فله سبب حادث بوجبه حدوثه كما توجب اجزاء الحركة بعضها بعضا وتنتهى بها البداية الى النهاية كما تنتهى حركة الى حركة ومضى لم تنته المسببات والاسباب الى الحركة التى يكون منها البعد بعد القبل فى الزمان لزم وجود اسباب غير تناسلية مما للسبب الواحد وذلك محال لان الاسباب اذا لم تنته الى السبب الاول لم يوحدا لان الاول اذا لم يوحدا لم يوحدا ثانيا واذا لم يوحدا ثانيا لم يوحدا معه وبعد بعده فلم يوحدا الاخير الذى هو المسبب المعنى الموجود فيلزم ان الموجود لم يوحدا فهذا محال . فكان تقديم بذاته يوجد حركة فى تقدم متصلة الاستمرار وباتصال استمرارها يكون اتصال الحوادث واستمرارها بتقدم بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض عن اسباب تقدم بذواتها حادثة السببية بحركاتها فكان الاسباب المرحبة للحوادث تقدم بذواتها حادثة السببية بحركاتها المتجددة الى تجديد منها بحسبها فى كل وقت حادثة يصيرها سببا لحادث كالشمس مثلا فانها بذاتها القديمة لا يجب عنها وجود النهار والليل والصيف والشتاء من حركاتها الطولية والعرضية فى كل وقت تحسبه تتجدد وتنقض كما تتجدد الحركة وتنقض بحسبها ايام ادها () فى حركتها وحركة الكواكب لأنه من مرامنة - و - و - اتصال واتصال

يتجدد عنها بالنسبة الى ما يقرب منه ويبعد عنه من المستعدات لقبول آثارها
آثار من الكون والفساد ويتسلسل من ذلك الاسباب والمسببات في الحوادث
واسبابها وموجباتها ومقتضياتها عن الاسباب القديمة الذوات بالنسبة الى
الحركات وسيأتى لهذا شرح وبسط فيما بعد .

- والقائلون بالحدوث قالوا انا لا نحتاج الى هذا التحمل وسموه على طريق المجادلة
باسم التحمل للتشنيع والتسفيه ، بل نقول بأن المبدئ المعيد خلق العالم واحداثه
ارادة قديمة ارادة ارادتها في القدم احداث العالم حين احدثه .
وقد قيل في جوابهم ان ذلك المبدأ لا يتعين ولا يتخصص في القدم الابعقول
يجعله مقصودا في العلم القديم عند الارادة القديمة حيث اراده في مدة القدم (١)
السابق بحدث العالم التي هي مدة غير متناهية البداية وما لا يعقل ولا يتصور
لا يعلم وما لا يمكن ان يعلم لا يعلمه علم لا لأن الله تعالى لا يقدر على علمه لكن
لأنه في نفسه غير مقدور عليه ، ثم ما الذي يقوانه في حوادث العالم من مشيئة الله
تعالى وارادته التي بها يقبل الدعاء من الداعي ويحسن الى المحسن ويسى الى
المسيء ويقبل توبة التائب وينفر للمستنفر هل يكون ذلك عنه ام لا يكون ؟ فان
قالوا بأنه لا يكون ابطالوا بذاك الشرع الذي قصدهم نصرته وابطلوا حكم
أوامره ونواهيه وكل ما جاء لأجاء من الحث على الطاعة والنهي عن المعصية
وان قالوا يكون ذلك بأسره عنه فهل هو بارادة ام بغير ارادة ؟ وكونه بغير ارادة
اشنع وان كان بارادة فهل هي ارادة قديمة ام محدثة ؟ فان كانت قديمة فالارادات
القديمة غير واحدة وما اظنهم يقوان ان المرادات الكتيرة صدرت عن ارادة
واحدة وان قالوا ان ذلك يصدر عنه بارادات حادثة فقد قالوا بما هربوا منه
اولا .

فالفاعل انما يفعل الشيء ببدنه لم يكن له محال او سبب تحدده فوجب عنده
فعله بعد ما لم يكن يفعل سواء كان د - ا - او حب قدرة بعد عجزا وتوة بعد ضعف
او معرفة بعد جهل او اداة بعد لا ارادة او تحدود واعى تقتضى الفعل او زوال

صوارف كانت تمنع منه سواء كان الفاعل يفعل بالطبع او بالارادة او بالبدئية او بالحكمة ولا يكون الفاعل في فعله حيث فعل وحين فعل وحيث لم يفعل على حالة واحدة من كل وجه . ولوثالوا بذلك اعنى بكونه في الحالتين على حال سواء لما احتاجوا الى القول بالارادة القديمة فانه مع الارادة القديمة يكون في حالتي فعله ولا فعله على حال سواء ، فان هذه الارادة القديمة كانت ولا فعل كما كانت في وقت الفعل فما المرجح وما الموجب وما المميز وكيف تميز في المدة المتشابهة في القدم وقت عن وقت لاحداث الحوادث ؟ قالوا ان الارادة عندنا اسم لحالة عند الفاعل المريد يميز بها الشيء عن نظيره وعنده انتهى كلامه ، وقد سبق جوابه والاذهان بفطرتها لا تشك في قدم الزمان والمكان ولا تتصور عدمهما ، والذين تحلوا (حتى -) جعلوا معنى الزمان مقدار الحركة حتى يتصور عدمه مع عدمها والمكان باطن الحاوى الذى يلقى المحوى حتى يتصور رفعه وعدمه بعدم الجسم الحاوى قالوها بمعنيين يتصور التصور رفعهما وعدمهما ويبقى ما في الذهن من المعنيين الأولين في الزمان والمكان على ما كانا عليه عند الاذهان في انها لا تتصور عدمهما بوجه .

فهذه هي المذاهب المفولة والنجح المنقولة والمعقولة لا يحتاج المقلد الى شيء منها فان الذى يقلد في النجحة يتعب نفسه بسباع النجحة وتقليد المذهب دون النجحة يكفيه ويتساوى حاله من جهة التقليد لهما فكله تقليد والذى يفعل ما يسمع ويتأمله بذمه ويتبعه بنظره قد سمع النجحة وعرف المحجة .

الفصل العاشر

في العلة والمعلول والفاعل والمفعول والمبدأ

اول معرفته للعلل والمعلولات وانواع الفاعل والمفعولات كانت من المحسوسات كما امرت فلا ترى الحدود بها اذا تميت ما تحيله احاطته الى عما ثلها في اسرع وقت كأنصباح من المصباح نيكون المصباح الاول فاعلا والثاني مفعولا ، فأما ان الثاني مفعول فيه لم يختلف فيه لعتلاء . واما ان الاول فاعل فقد اختلف الناس

- فيه لكنهم اتفقوا على ان لذلك المفعول فاعلا يفعله اما ذلك واما غيره لو كالتور
عن المصباح فانه يظهر لكل عاقل ان المصباح علة النور والمشهور في العرف
هو ان مثل الاول تسمى العلة فيه فاعلا والمعلول مفعولا ومثل الثاني اننى
مثل النور من المصباح يسميان فيه علة ومعلولا، ثم ان الخواص في عرفهم سموا
كل فاعل علة ولم يسموا كل علة فاعلا فكان الفاعل بحسب العرف الاول ٥
- ما يفعل بحركة وزمان والعلة ما يوجد عنه المعلول في غير زمان. واعرف منه
ان يعنى بالفاعل ما يفعل بقصد طبيعي او ارادى ويعنى بالعلة ما يتبعه وجود
الامر من غير قصد منه فكان النار عند هم من جملة ما لم يتحقق انها تفعل بغير
قصد بل يتصورون انها تفعل بقصد منها للاحراق والحركة الى فوق وفي النور
عن المصباح يتحقق عدم القصد ويسمون الكاتب فاعلا للكتابة والصانع بالجملة ١٠
- فاعل المصنوع والشمس علة النور فكان الفاعل يقال لما يوجد عنه أثر في متأثر
يحيل ذلك المتأثر ويفسد منه حالة كانت فيه قارة موجودة فيه كسود الابيض
ومبيض الاسود ومربع المدور ومد والمربع وما شا كل ذلك والعلة تقال
لما يصدر عنه وجود شيء كيف كان اما مطلقا واما في شيء ثم تداخلت العبارة
في ذلك فهذا هو الذي في العرف الاقدم الاظهر والاشهر. واما الذي تعارفه ١٥
- المتكلمون في العلم والذين صنفوا الكتب من الحكماء فقد عنوانوا بالعلة ما سبق
القول فيه في الطبيعيات حين قيل في المبدأ والعلة فكان الفاعل والمهيولى والصورة
والغاية من العلل ومرجوع الامر الى الفاعل والمفعول والمبدأ والمبتدأ لأن
الغاية من جملة الفاعل فيها صار الفاعل فاعلا أى من اجلها والصورة من جملة
المفعول بل هي المفعول. وقد يعنى بالمفعول المهيولى اعنى مامنه فيقال عمل الخشب ٢٠
- كرسيا ومن الخشب كرسيا بالصورة والمهيولى من المفعول والفاعل مع الغاية
فاعل فاعلة والمعلول ترجعان الى الفاعل والمفعول على طريق الجملة. واما على
طريق التفصيل فقد قيل في مامنه، وفي ماعنه، وفي مابه، وفي مالاجله، فالفاعل
هو العلة الحقيقية والمفعول هو المعلول الحقيقي فاذا اعتبرنا ما في الوجود من

العلل والمعلولات والقواعل والمفعولات رأينا من المعلولات ما يوجد عن علته ويبقى بعلمته ويعدم بعدم علته أو يزوال كونها على حال عليها ، أما عدم العلة فكعدم النور بانطفاء المصباح . وأما زوالها عن حال عليها كتنطفية المصباح وستره عما يضيء عليه ومنها ما يوجد بوجود علته ويبقى بعد عدم علته أو بعد زوالها عن حال عليها كحرارة الماء الحادثة عن النار فانها تبقى في الماء بعد انطفاء النار أو بعد إبعادها عن الماء .

وقد كان سبق القول في الطبيعيات بأن أرسطوطاليس قال في هذا قولين مختلفين بحسب الأمرين في موضعين من كلامه . أما فيما يعدم بعدم علته فإنه قال فيه قولان . حيث ينخصه وهوان علل الأعدام أعدام العلل وأما فيما يبقى بعد عدم علته فإنه قال فيه قولان . حيث ينخصه وهو أنه قال إن ما لا ضده لا يفسد لأن المفسد هو الضد . ولا فرق في كلامه فيما بين يفسد ويعدم الأمن وجه واحد وهوان الفساد يقابل الكون والعدم يقابل الوجود والكون وجود شيء في شيء . أعني صورة في هيولى واقفساد يقابله وهو عدم شيء من شيء . أعني صورة من هيولى فالفساد عدم اخص والكون وجود اخص والعالم . يقول على الخاص لا ينسلب عنه فالفساد معدوم . ويتناقض القولان للاحالة وهما القول بأن علل الأعدام أعدام العلل وبأن ما لا ضده لا يفسد . اللهم إلا أن يتأول . تأول فيقول . إن عدم العلة من جملة علل الأعدام فإنهم يسمون بالعلة ما ليس بتمام العلية وكما إن الفاعل وحده دون الغاية يسمونه علة وإنما يكون علة . وجبة لوجود المعلول مع الغاية فكذلك تكون . عدم عدم العلة لكن مع الضد فيما له ضد فهكذا يستقيم القولان ولا يتناقضان . وإن كنت العبارة لا تعطي هذا المفهوم من قولهم علل الأعدام أعدام الأمن لكنه أو عكس لكن أقرب إلى المفهوم منه حتى كان يقال أعدام أعدام علل الأعدام . وعمل للأعدام لكنه أعدام كان في اللغة التي قيل بها كذب . وما المقصود أنه قضية بالجدال والوجود يشهد للأمرين في صنفين من الموجودات كما قيل في الضوء عن المصباح والحرارة عن النار في

- الماء المسخن وإذا حقق النظر كان الأول علة للثاني أعني عدم العلة هو العلة في كون الضد يفسد ضده فإن الضد لو قدر أنه حتى يبقى ضده بلا ضد لقد كان عدم علته بعدمه لكن العلة في المتضادات التي فيها الكلام لا يرتفع الوجود الضد فأنهما يتعاقبان على الموضوع فالحرارة الباقية في الماء بعد انفصال النار المسخنة عنها إن جاورت هواء حار أبقى الماء حاراً ولكن بمرارة الهواء المحيط به بعد انفصال النار وإنما الكلام في الدوام واللا دوام فإن النور من المصباح يعدم من المستنير به مع انطفائه في الحال حتى لا يبقى وجوداً بعده زماناً البتة وحرارة الماء المنقول من النار إلى الثلج تبقى زماناً بعد مفارقة النار ومع مجاورة الثلج والعلة في ذلك هو أن الذي وجد في موضوعه ومحلّه زمان وفي زمان يعدم كذلك في زمان فإن وجد الضد هو معدوم ضده والانتقال من الضد إلى الضد يجعل الزمان بينهما مشتركاً لوجود الوجود وعدم المعدوم فهو كالمحرك الآخذ من جهة إلى ضدها يوصل المتحرك إلى جهة في زمان ويبيعه عنها إلى مقابلها في زمان وهو في المابين الزمانين فيما بين الجهتين قريباً وبدلاً كذلك يكون في الانتقال بالاستحالة من الضد إلى الضد فالعلة الموجبة للضد توجهه في زمان فيه يبطل ضده كالمسخن في إزالة التبريد والمبرد في إزالة التسخين فالانفعال من جهة الموضوع كان في الزمان والفعل من جهة الفاعل تبع الانفعال من جهة المنفعل فعلة العدم عدم العلة والضد معدوم العلة الموجبة بمقاومة الإيجاب ومعاوقة الفعل فإن العلة تتم عليهما مع الشرط الموجب فزيل الشرط الموجب عن العلة الموجبة هو مزيل العلة عن عليتها لأن عدم العلة يبرأ به عدم الذات انقائلاً الموجبة وإنما يراد به عدمها من حيث هي موجبة لعدم الإيجاب سواء كان بمحالة (١) وشرط كإرادة المريد وقرب المؤثر كالمصباح أو عدم الإرادة من المريد وزوالها أو عدم المريد أو بعد المصباح أو انطفائه فكل ذلك هو عدم العلة من حيث هي علة وإزالة عارض في العلية والإيجاب من جهة الموضوع كما هو لازم في حركة المتحرك فإن المحرك المريد مثلاً يترك متحركاً من جهة إلى أخرى ولا يقصد

الإيمان ولا يريده (١) وإنما يريد الاتصال الى الجهة المقصودة ولو امكنه قلبه في غير زمان لما اراد الزمان وإنما الزمان من جهة الفلسفة يلزم ومن جهة القوم المناعة في المتحرك عن ارادة المحرك او موافقتها لفعال اليجاد وجود العلل وعلل الاعداد اعدام العلل.

وذلك في الوجود والعدم اما في غير زمان واما في زمان من جهة المعلول وموضوعه لامن جهة العلة على ما قيل والمبدأ والعلة يقالان على طريق الترادف بمعنى واحد فيقال مبدأ بمعنى العلة ومبدأ بمعنى الطرف في المسافة والمقدار والعدد والمعدود وإنما يقال مبدأ على معنى الطرف المقابل للتهى من حيث يبتدئ منه المبتدئ بالحركة والادراك وهو مبدأ من جهة العلية ايضا وكونه اول قبل المبتدأ فتشترك العلل بأسرها في كونها سابقة الوجود لمعلولها سببا معقولا دعاه

١٠ وجوب المعلول عن علته .

والعلة انما ثبوت وان كان وجود المعلول قبلها فقد قيل في الطبيعيات من اى جهة وانه بجهة وجهة فمن حيث هي علة تتقدم لاحالة ومن حيث تتأخر هي معلول كما قد قيل غير مرة فان من الغايات ما يسبق وجودها في ذهن التفاعل قبل معلولها ووجد في الاعيان بعد المعلول فيكون المعلول علما في الوجود وتكون هي في

١٥ الذهن علة وجود المعلول هي سابقة في الذهن من حيث هي علة متأخرة في الوجود من حيث هي معلول والسبق ليس من شرطه الزمان بل شرطه التبع والحق واوكانا معا في الزمان فان كثير الزمان وقليله في ذلك سواء في العلية والمعلولية وما هو شرط موجب لشيء لا يتساوى كثيره وقليله في ايجاب ذلك الشيء بل قد يكون قليله لقليله وكثيره لكثيره فاذا كان كذا كان عدمه ورفع

٢٠ شرط في عدمه ورفع وليس كذا الزمان في العلية والمعلولية واذا اعتبرنا لتأخر وانتدغم في العلية والمعلولية بطول الزمان وقصره وحدان زوجه لأحوال واسباب تتمم العلية والمعلولية يكون كثيرها في كثيره وقليلها في قليله كوصول البعيد محركته الى الموضع لدى يكون فيه اثره وتم عليه فان الحركة تتمم العلية

باعتصال العلة الفاعلة الى الموضوع القابل ويكون في الزمان قليلا في قليله وكثيرها في كثيره فاذا تمت العلية لم يتوقف العلول عن تبعها في الوجود زمانا البتة كنور الشمس على ارض ما حيث يشرق عليها ولا نرى شيئا من العلل تتم علته وتكمل مع كمال معلولية العلول واستعداد الموضوع فيما له موضوع يتوقف معه وجود العلول عن وجود العلة زمانا .

- اللهم الا فيما قيل مما يوجد بحركة فهو الذي يوجد في زمان معاودة الموضوع في الانفعال ويقصر زمانه ويطول بقدر قلة المعاودة وكثرتها فقد صح بالاعتبار والنظر المستوفي ان العلول مع علته في الوجود من جهة المعية في الزمان لامن جهة التقدم والتأخر المعقولين ولو بقي العلول بعد كمال علته من جهة علته زمانا غير موجود لما وجد عنها ابد اذا كانت لا تنتظر زيادة في الاجاب والعية وان انتظرت فلم تكمل بعد فالعلول لا يتأخر وجوده عن وجود علته الموجبة له اذا كانت على حال ايجابه زمانا البتة والفاعل فيما سبق الى الاذهان المبتدئة في النظر التعليمي (٢) يقال على ما يصدر عنه وجود الاعراض في الجواهر واشهر المحرك فانه يقال له فاعل وللحركة فعل وللتحرك انفعال وللتحرك منفعل كل ذلك بحسب الآثار الحادثة في الجواهر من الالوان والاشكال والاضاع والايون التي شتمل عليها تأثير الحركات والحركات فهي التي تسبق الى الاذهان انها معلولة وموحودة عن علل هي فواعلها كما تدركه في الوجود وتشعر به من وجودها عنها فهذه هي التي تعرف بالفواعل وهذه بالافعال فيكون الذي تدركه الاذهان في الوجود دواتا وافعالا والذوات منها حواهر ومنها اعراض والاعراض الحادثة بالافعال عن عللها الموجبة والانفعالات في موضوعاتها الغالبة فمعلولية الافعال والانفعالات ظاهرة في اول النظر ومعلوية الذوات انما تتضح (١) بنظر اكثر وهي في الاعراض اظهر منها في الجواهر وفي بعض الاعراض اظهر منها في بعض فان الاعراض بالجواهر وميها فهي لها علل قارة واما ان لها فاعلا موجبا موحدا فالامر فيه خفي .

الفصل الحادى عشر

فى معرفة العلل والمعلولات من الاعيان الوجودية

- اما الكائن العاسد من الموجودات فى الاعيان فمعلوليته ظاهرة ودلالة مفعوله على الفاعل واضحة كما اتضح فى علم الطبيعيات من ان اكل متحرك محركا هو غير المتحرك اما طبيعة فى ذوات الطبائع او نفس فى ذوات النفوس ادا كانت الحركة بالذات وان كانت بالقسر او بالعرض فهى عن محرك بالذات هو القاسر او المتحرك بالذات وذلك اما ذو طبيعة واما ذو نفس والذى يوجد بعد عدم فمنه ما يوجد بحركة وزمان ومنه ما يتم وجوده فى طرف الزمان اعنى فى الآن كما عين فى علم الكون والفساد ويمثل عليه بالنور عن المصباح والصورة عن المصور والمشكل وليس فى ذلك ما يحدث بعد عدمه من تلقاء نفسه وانما يحدث عن محدث وذلك ان الحادث لو لم يتوقف حدوثه الى حين حدث عن سبب يتعاقب فى حدوثه به لقد كان اما ان لا يكون البتة واما ان يكون ابدا لان ذاته المعدومة قبل وجوده ان كان الوجود وجب لها بما هى هى ومن حيث هى هى فقد كانت ينبغى ان لا تزال وجوده وان لا يفارق ذاتها الوجود لانه لها بذاتها وما لشيء بذاته لا يفارق ذاته . وان كان انعدم لها حين كانت معدومة كذلك ايضا لقد كان ينبغى ان يستمر عدمها حتى لا توجد ابدا . والحق هو أن الذات انعدومة لا تقتضى شيئا بذاتها لا وجودا ولا عدمها ولا حالة فى الوجود والعدم لان المعدوم لا يجب وجودا ولا يقتضى شيئا وبما ذا يقتضى ومن يقتضى وانما تعبرر بالوازم والاضداد البائية فى الوجود للوجود وليس للمعدوم من ذلك زوم ولا بايئة لا وجود ولا الوجود . فان صور تصور وتال تال ان الوجود قد يكون ذاتا ما لا ز ابداتها لان حيث هى موجودة بل من حيث هى هى كزوجية لانين فانها لها من حيث هى ثمن وجودها ثم عدمها تنبى المزمز الذات .
- فمن ان الوجود ذاتا معدوم تصور كذا
- بانه

بانه لا يزال موجودا واذا لم يكن كان معدوما فالذى يستبدل الوجود بالعدم والعدم بالوجود لا يتصور ان الوجود من لوازم ذاته والا لما فارقه الى العدم ولا العدم ايضا من لوازم ذاته والا لما فارقه الى الوجود وان كان العدم ليس مما يتصور ملازمته ومفارقته وانما تكون الملازمة والمفارقة من الوجود للوجود في الوجود لا من العدم ولا للعدم ولا في العدم ولا للعدم فالوجود بعد العدم وجوده عن غيره وذلك الغير هو اعملة الموجبة فلكل محدث محدث اعنى لكل موجود بعد عدم علة سابقة لاحالة . والاذهان تسلم هذا ولذلك ترى الناس يطلبون الاشياء باسبابها مثل الغنى بالمال والعز بالرجال لعلمهم بان كل ما يطلب وجوده بعد عدمه ونيله بعد تعذره انما يطلب من جهة سببه فان النيل من جملة الحوادث فيكدهح الناس في طلب الاسباب الموجبة لوجود ما يراد وجوده ونيله فاما فيما لا يعرف حدوثه من قدمه او يعرف انه قديم غير حادث فلا .

اما في القديم غير الحادث فقد قال كثير من القائلين برفع العلوية عنه كيف كان واطلقوا القول بكون القديم لاعلة له من حيث انهم عرفوا العلوية بالحدث وليس كل معروف بشئ يكون ذلك الشئ لازما له حتى لا يكون الابه ومعه فانه قديعرف ان هذا الشخص حيوان من جهة كونه انسانا وليس كل حيوان انسانا فكذلك يعرف ان كل محدث معلول وليس كل معلول محدثا حتى يلزم عكس تقيضه وهو ان ما ليس بمعلول فليس بمحدث وما ليس بمحدث فليس بمعلول فكان هذا ايضا من مسائل القدم والحدث اعنى القول بان القدم لا علة له ولا يجوز ان يكون معلولا، فتبعت الا بظار هذه المسئلة بعد ذلك بما سبق القول به من جهة الزمان وان المعلول تد يجوز أن يكون نديما تقدم عاته وكون الزمان لا يلزم توسطه بينه وبينها من حيث هي علة على اتين فالا كان في الوجود علة قديمة جاز ان تكون لها معلولات قديمة معه ولا يرنع القدم ما وابتها وعية عاتها وقد انتهى القول في جميع ذلك من جهة المظر الكلى اعلى- فالا من جهة النظر في موجودات

اكثر من واحد منها وليس منها . فان واجب الوجود بذاته قد لازم القول بوجوده من سائر النظر واذا عرفنا هل هو واحد أم كثير وما هو وأى شيء هو عرفنا ما ليس هو هو من دليل النظر الاول بالذات والثاني بالعرض .

الفصل الثاني عشر

في وحدانية المبدأ الاول

يقال واحد للواحد بالشخص كشخص الانسان الواحد مع كثرة اعضائه واخلاطه وجواهره واعراضه وحدانيته بالاتصال والحركة في المكان معا بالانتقال، ويقال واحد للواحد بالنوع كما يقال لأشخاص كثيرة مثل زيد وعمر وانهما واحد بالانسانية وهو معنى مشترك بالماثلة في الذهن . ويقال واحد بالجنس لما يشترك فيه من الانواع الكثيرة كالفرس والانسان في الحيوانية ، ويقال واحد للواحد بالصنف كأشخاص، السودان والبيضان من الناس وغيرهم، ويقال واحد بالعرض كالعسكر بما فيه من الأشخاص، ويقال واحد بالذات او العدد كالشمس متلا واحد بالهو هو كاشي البسيط الذي لا تركيب فيه ولاله اجزاء فيكون الحاصل من جميع ذلك ان الواحد يقال لما لا ينقسم ولا كثرة فيه بوجه من الجهة التي قيل فيه أنه واحد بها كالانسان والفرس في الجنس الواحد الذي هو الحيوان فانهما لا ينقسمان فيه ولا يتكثران به وان تكثر اوصاف اخرى غير الصفات التي لها من جهة الحيوانية وكزيد وعمر وفي النوع الواحد الذي هو الانسان وكالشخص الواحد الذي هو زيد متلا فان لا يتكثر من جهة المعنى المفهوم من زيد وان تكثر من جهة ماله اجزاء هي بدن ونفس وليدنه اجزاء هي رأس ورقبة ويد ورجل مجتمع في الوحدة الشخصية بالمعنى الجامع الذي صار به زيد زيدا والواحد مقابل الكثير، فكل وجود اما واحد واما كثير والواحد اما ان تكون فيه كثرة من جهة كالعسكر الواحد بكثرة اشخاصه والجنس بكثرة انواعه والنوع والصنف بكثرة اشخاصهما والشخص الواحد بكثرة اجزائه كاعضائه متلا، واما ان لا تكون فيه كثرة بوجه من الوجوه فان كان فيه كثرة كما قيل

فهو واحد من جهة وكثير من جهة اوجها ت وان لم تكن فيه كثرة بوجه كان هو الواحد الحقيقي الذي لا يقال عليه الكثرة بوجه من الوجوه ويقال ايضا واحد للشيء الذي ليس معه غيره من نوعه كالشمس مثلاً فإنه ليس معها في الوجود شمس اخرى لا كالكوكب فان في الوجود معه كواكب اخرى ويقال له فرد والآخر الذي يكون مع الواحد في الوجود ان كان مماثلاً في النوع قيل له ند ومثل ونظير .
 ٥ وان كان مبايناً له في غاية المباينة قيل له ضد كالحار للبارد مثلاً ، والواحد الذي لا مثل له ولا ضده ولا تركيب فيه ولا اجزاء له هو الواحد من كل جهة .

فلسنظر الآن هل المبدأ الاول واحد فقط ام المبادئ الأوائل كثيرة كما قال قوم فان كان واحد افهل هو واحد فيه كثرة بوجه من الوجوه المذكورة او هو واحد لا كثرة فيه ، ونظرنا يكون من جهة العلم السابق الخاصل لنا به اعنى من جهة كونه مبدءاً اولاً ومن جهة كونه واجب الوجود بذاته . فنقول هل يمكن ان تكون المبادئ الاول والعلل الواجبة الوجود بذاتها كثيرة كما قال به من قال اولاً يمكن ان يكون المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته الواحد .
 ١٠

فنقول ان المبدأ الاول قدصح انه الموجود الاول الواجب الوجود بذاته والواجب الوجود بذاته هو المبدأ الاول ولا يجوز أن يكون الا واحداً لانه ان كان في الوجود مبادئ اول اكثر من واحدة واجبة الوجود بذاتها فهي تشترك في وجوب الوجود بالذات والمبدئية بالذات فكثرتها بعد وحدتها واشتراكها في وجوب الوجود بالذات بماذا يكون ولا يجوز أن يكون ذلك بالأيون والأمكمة المختلفة فان مكان الاشیاء الكثيرة التي هي واحدة بالطبيعة واحد بالطبع لا محالة ان كانت فيه بالطبع وان كانت فيه بالقسر فمن القاسر .
 ٢٠ وما هو ، والقسر يعود الى طبع او ارادة ايضاً كما علمت فهذا الطبع القاسر او الارادة واجب الوجود بذاته ام لا ؟ فان كان واجب الوجود بذاته فهو من الجملة فكيف يقسرها وكيف يقسر نظيره ومثله ولم يكون هو القاسر له ولا يكون المقسور اولاً قاسر ولا مقسور ؟ وان كان من غير الجملة الداخلة في وجوب

الوجود بالذات فهو ممكن الوجود وهو في الوجود بعد واجبات الوجود فكيف صارعلة الأيون والأمكنة المختلفة لها وصدوره عنها ووجوده بها اعنى بواجبات الوجود بالذات فهي موجودة قبله وكثيرة قبله اعنى قبل الممكن الوجود او قبل الممكنات الوجود المتكثرة ، فامتثرت واجبات الوجود بالأيون والأمكنة ولا مكثر لها .

وبالجملة ولا بصفات عرضية تكثر اشخاصا واجبة الوجود بالذات فان العرضيات بعد الذات والذات الواحدة بالذات لاتصير كثرة بالعرضيات والكثرة بالذات تتكثر بالصفات الذاتية لا بالعرضيات ولا يجوز أن يكون التكثر بصفات ذاتية فان الذاتية هاهنا ان كانت ذاتية لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود فلا وجه لتكثره بها فان الواحد بالواحد واحد يعنى بصفات وجدت له بذاته ومن ذاته لا من غيره ، وانما يتكثر الواحد بالكثرة والغيرية كما يكون في غيره من الانواع تحت الفصل عن علة غير العلة الموجبة للطبيعة الجنسية وواجب الوجود بذاته لا علة له فلا وجه لكثرتة بعد وجوب وجوده بالذات لا بالذاتيات ولا بالعرضيات فهو واحد بالشخص لا مثل له أى ند .

واقول ولا ضد ايضا فان الضد شريك في الموضوع والهيولى الذى يوجدان فيه وبه فان موضع الاعراض هو علتها الهيولى لا علة له فلا هيولى له فلا ضد له يشاركه في الموضوع ويخالفه في الطبع مخالفة لا يجتمعان بها معا في الموضوع فهذه صفات الاضداد وتلك صفات الانداد فلاند له ولا ضد .

واقول ولا تركيب في ذاته من اجزاء فان الاجزاء ان كان بعضها واجب الوجود وبعضها لا ، فواجب الوجود هو ذلك البعض الواجب دون ما ليس بواجب فهو واحد منها والباقية غير واجبة الوجود وكل ما ليس بواجب الوجود بذاته فهو معلول واجب الوجود فهو بعده في الوجود والاجزاء في الوجود قبل المركب فواجب الوجود بذاته لاجراء له والالكان علة علتة وكان سابق سابقه الى الوجود هذا محال . فداته لا تركيب فيها من اجزاء مختلفة من

اعضاء او غيرها فهو صمد أى بسيط وواحد لا شريك فيه .

- قال قوم ولا تركيب جنس ولا فصل على ما قيل فى الجنس والفصل من ان الفصل يقوم طبيعة الجنس ويجعلها عيناً موجودة وقد اوضحنا فساد هذا الكلام فى اوائل العلم المنطقى فمن شذ عنه فليعاوده من هناك ونستغنى عن اعادته الان ههنا، وبأن هناك أن الجنسية المعلومة عندنا هى اشتراك فى صفة ذهنية ولا يمنع ذلك . فانا نقول أن الله تعالى يعلم الاشياء على ما هى عليه فيعلم شيئاً على ما هو عليه ويكون ذلك الشيء مما يعلمه الانسان على ما هو عليه فيشترك العلمان فى واحد مشترك فيشترك العلمان فى العلم بذلك الواحد فانه لا يقول قائل فى الله تعالى انه يعلم ان الاثنين ليس بزواج ولا يعلمها زواج لان الانسان يعلمها زواجاً حتى يختلف العلمان بل يعلم الاثنين زواجاً كعلم الانسان بها، وهذا الغلو فى السلب للتنزيه ١٠
- مما لا نقول به بل اقول منه بما يلزم فى النظر المحقق، فقد قال قوم من ذلك بما انزعجهم عن المحجة واحوجهم الى تنزيه عن التنزيه كما سيأتى ذكره، فقد صح ان المبدأ الاول واحد الذات والحقيقة والماهية فهو واحد أحد فرد صمد الواحد من حيث لا كثرة فيه ومطلقاً والآخر من حيث لا كثرة فيه كما فى العسكر الواحد والفرد من حيث لاند ولا ضد له والصمد من حيث لا تركيب فى ذاته فالأحادية ١٥
- فصل متمم للواحدية والفرد فصل متمم للأحادية والصمد فصل متمم للفردية فان الواحد قد يكون كالعسكر الواحد فلا يكون احداً، والآخر قد يكون له نظير وضد فلا يكون فرداً والفرد قد يكون فيه تركيب فلا يكون صمداً فهو واحد أحد فرد صمد فهو واحد من كل وجه وجهة لا كثرة فيه وهو خالق الخلق وعلة العلل والواجب الوجود بذاته وحده لا شريك له فعلم توحيد عرفاء ٢٠
- بنظر ابتدأ فيه من حيث انتهى بها العلم اليه من الوجودات التى عرفناها بل من الوجود الذى نشعر به من نفوسنا بعرفه الواحد بما من نفسه واولم يكن معه فى الوجود غيره، ثم يعرف بما يعلمه من مطرته ان الوجود يتقسم فى المعقول الى واجب وممكن والممكن عرفاء فالواجب يجب ان نعرفه فالمعرفة

به من الوجود بذاته ومن ذلك علمنا وحدته وعقلنا توحيده .

فصل الحاق (١)

الالفاظ الدالة على المعاني في اعتبارات اناس هي عنوانات المعاني الذهنية والاعيان الوجودية وهي كما قيل اولا وبالذات لما في الاذهان ومنها ولأجلها لما في الاعيان، فالذى منها لما في الاعيان على قسمين . اما للظواهر المحسوسة .
واما للخفيات المعقولة . والمحسوسات هي التي يشترك جمهور الناس في معرفتها وادراكها كالارض والسماء والشمس والقمر ونحوها من المحسوسات السبائية والارضية وعلى ان من المحسوسات ايضا ما هو خفي يختص ادراكه بقوم دون قوم بقدر قوتهم وقد رتهم على ادراك الأخرى فالأخرى منه وعجزهم عنه وكل مسمى انما يسمى الموجود بما به عرفه من حيث عرفه كما قيل ان الانسان قد يعرف الشيء من جهة اوجها ويجهله كذلك من جهة اوجها .
والموجودات المعقولة الخفية عن الحواس التي تكون معرفتها بالاستدلال العقلي من المحسوسات كما يستدل على النفس من افعالها وآثارها المحسوسة ، فالمسمى يسمى ايضا امتاها ايضا من حيث عرفها كما يعني بالنفس مبدء حركة البدن الاختيارية وبالمهيولى ما اليه ينتهى التحليل الذهنى العقلى ومنه يبتدئ التركيب الوجودى وهذه الاسماء لا تدل على الذوات والجواهر من هذه التسميات كما يدل اسم الماء على جوهره وذاته بل على نسبة المسمى الى ما عرف به ونسب اليه فتكون الالفاظ الدالة على هذه المعاني من غير اللغات المشهورة المعروفة عند الجمهور الذين تختص معرفتهم بالظواهر دون غيرها بل من لسان العارفين بها والتواطين عابها ، فاذا اراد العالم ان يعلم المعلم اعلمه منها استعمال تفسير الاسم في تعريف المسمى فتحصل بذلك معرفته بالمعنى من حيث عرفه الذى سماه وعناه بدلالته في مفوضته والاشياء التي هي غير محسوسة . منها ما هي خفية عند العقل وابعده في رتبة المعرفة عندنا ومنها ما هي اعرف عند العقل واطهر عند الذهن

(١) من هنا الى الفصل الثالث عشر من كوتة .

- مع بعدها عن الإدراك الحسى فى الجوهر والماهية كالزمان والوجود، والوجود فى ذلك اظهر من كل ظاهراً واخفى من كل خفى بجهة وجهة . اما ظهوره فلأن كل من يشعر بذاته يشعر بوجوده وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل . فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود اعنى وجود ذاته . ومن شعر بفعله يشعر بالفعل والفاعل ووجود هذا لا يشك خواص الناس وعوامهم فى ذلك ولا يخفى عن ضعيفي التصور منهم وكذلك الزمان يشعر به كل انسان او اكثر الناس جملة ويشعرون بيومه وامسه وغده وبالجمله ما مضى زمانه ومستقبله وبعيده وقريبه وان لم يعرف جوهر الزمان وماهيته . وكذلك الوجود يشعرون بانتيه وان لم يشعروا بماهيته وكل ما يشعر به شاعر ويعلمه عالم فقد ادركه، وكلما يدركه مدرك فهو موجود وكل موجود اما ان يكون وجوده فى الاعيان واما ان يكون وجوده فى الازهان واما ان يكون فيهما، والوجود فى الازهان موجود فى الاعيان ايضا من جهة انه موجود فى موجود فى الاعيان اعنى الازهان التى هى موجودة فى الاعيان والوجود يعرفه العارفون معرفة اولية ومع معرفتهم بكل موجود وكل معدوم، وقد قلنا أن كل ما يعرفه عارف فهو وجود فالوجود موجود بهذا الاعتبار وكيف لا وكلما ليس بموجود فهو معدوم فكيف يكون الوجود الذى به يوجد الموجود معدوماً وليس بموجود فان كان الوجود موجوداً فالوجود موجود ووجود ذلك الوجود ايضا يكون موجوداً فيكون الموجود موجوداً بالوجود والوجود بالوجود فيذهب الى غير النهاية او ينتهى الى وجود هو موجود لذاته لا بوجود يتصف به فهذا وجود موجود للاحالة، وتولنا مثل هذا انه وجود ليس معناه تركيب صفة وموصوف اى وجود له وجود بل موجود ذاته هى الوجود كاللون الابيض لا كالجسم الابيض فان الجسم الابيض انما هو ابيض بلون هو ابيض واللون الابيض هو ابيض بذاته لا بلون ايضا فذات اللون الوجودية هى البياض الموجود واللون هو صفة ذهنية

والبياض هو العين الموجودة البسيطة التي لا تركيب فيها وانما التركيب ذهني من جهة تكرار التصور في العموم والخصوص والمشابهة بين البياض والحمرة باللونية كذلك هذا الوجود البسيط الاول انما يقال له موجود كما يقال للابيض انه لون ولا يكون ذلك تركيب في ذاته من لون وبياض وكذلك لا يكون هذا تركيبا في ذات الوجود الاول من وجود وموجود بل الموجود يقال عليه وعلى غيره من الموجودات من طريق التشابه والاشتراك عند الذهن كما يقال للون للابيض وغيره من الموجودات ذوات الالوان بمعنى الموجود والوجود في الوجود الاول واحد كما كان اللون الابيض والبياض في الابيض واحد في العين والهوية لا في التصور الذهني والتصور الذهني انما يكون فيه ذلك بالنظر الاول . فاذا تعقب وحققه الاعتبار والتأمل عاد الى وحدة لاكثره فيها وهذا الوجود الواجب هو الواجب بذاته لا بغيره لانه ان وجب بغيره فغيره اما بسيط مثله فهو هو ولا وجه للتعدد والائتمانية . وامامركب والبسيط منه هو المتعبر فالوجود الواجب البسيط الاول غير معلول وغيره معلول والمعلول انما يكون معلول علة واجبة فيما ينتهي اليه المظهر فهي واجبة بذاتها وموحدة بذاتها لا بوجود والاكان الوجود هو العلة فهذا الموجود الذي هو عين الوجود وحقيقته هو الموجود الواجب الوجود بذاته والذي به يجب وجود غيره ولا تتكرر ما هيته بدلالة اللفظ وتصور الازهان الذي يكون قبل التأمل والمعرفة التامة فواجب الوجود هو الوجود الواجب وهو الموجود الواجب بذاته به وحوادث كل موجود .

٢٠ فان قيل . فالوجود الذي هو صفة كل موجود من الموجودات الكثيرة الدائمة والزائلة أهو هذا الوجود البسيط الواجب بذاته ام غيره ؟ فان كان هو فكيف يكون الموجود المنجز اندائم الواجب بذاته صفة لغيره من الموجودات الواجبة الوجود وغير الواجبة والدائمة وغير الدائمة ؟ وان لم يكن هو وجود الموجودات الأخرى فالموجودات الأخرى غير موجودة ولا موجود غير هذا

- هذا الواحد فكيف تكون الموجودات غير موجودة أى غير متمصفة بالوجود فكيف يصح هذا النظر ويتحقق هذا المعنى؟ كان الجواب المحقق عن ذلك هو أن لفظة الوجود والموجود المقول على هذا الوجود الاول البسيط المعنى والهوية وعلى الوجود الذى هو ماهية ولها وجود تنصف به انما يقال بالاشتراك فلا موجود على الحقيقة وبهذا المعنى الا هو واما الموجود الذى وجوده صفة حاصلة لما هيته بغيره فمعنى وجوده هو علاقته بهذا الموجود ونسبته اليه ومعيته وإضافته الى هذا الاول فهذا نوع من التوحيد لا يعقل فى شيء من الآحاد الا فى هذا الواحد الذى هو الموجود الاول والمبدأ الاول ولا يثبت الا له فالوجود الذى تنصف به الموجودات المعلولة ويقال لها به انها موجودة غير هذا الوجود القائم بذاته الذى معنى الصفة لموصوف بها اعنى الوجود والموجود واحد ولفظة الوجود والموجود تقال عليهما باشتراك الاسم وبطريق النقل والتشبيه والتقديم والتأخير والاستعارة من الاول للثانى ومن المتبوع للتابع .

تعليق

- يقال للموجود الاول البسيط الواجب بذاته انه موجود ولعلولاته التى وجودها لازم لوجوده وتابع له موجودات ايضا كما يقال لكل واحد من الملاح والسفينة والراكب فى السفينة انه متحرك والمتحرك اولاً وبالذات من طريق الغاية والقصد هو ركب السفينة من اجله والملاح من اجل السفينة والمتحرك من طريق الفعل والبداية هو الملاح والسفينة تابعة له فى تحريكه وراكب السفينة تابع بحركته لحركة السفينة فالملاح هو المتحرك الفاعل بالذات والسفينة متحركة بالعرض والراكب متحرك بعرض العرض فالمتحرك الحقيقى بالذات هو الملاح فهو اولى بان يقال له محرك (١) والسفينة ثانى والراكب ثالث. واذ حقق النظر فالراكب غير متحرك . كذلك يقال الموجود للموجود الاول على الحقيقة وتغيره من معلولاته القرينة من اجله وثانىاً ولعلولات الاخيرة ابعده فى ذلك

فالموجود على الحقيقة هو الاول كما كان المتحرك على الحقيقة هو الملاح والاخير
 ابعد من ان يقال عليه معنى الوجود وان كان موجودا كما كان الراكب ابعد من
 معنى المتحرك وان كان متحركا ولكن بالتباعدة والعرض والاول اول بالذات
 فالمعنى في ذلك مختلف بالحقيقة وبالاخرى والاولى وبالتقديم والتأخير فلا موجود
 بمعنى الوجود والمقول بالحقيقة على الوجه المعقول سوى هذا الموجود الواحد
 فلا موجود بهذا المعنى الا هو وهذا المعنى هو المعنى الحقيقي المقصود بنقطة
 الوجود المقولة على العلة فالموجود المعلول موجود بوجوده والموجود الاول هو
 حقيقة الوجود وليس موجودا بوجوده ووجود المعلول صفة له اي الموجود المعلول
 وهو بالمعنى غير الوجود الذي هو ذات الموجود الاول فالموجود المعلول يقال
 له موجود بوجوده ويقال اوجوده ووجوده باعرض والاستعارة والتباعدة للوجود
 الاول وهو موجود بوجوده متعلق بوجوده والوجود الاول هو المتبوع وهو
 الصفة والموصوف اعنى الوجود والموجود .

الفصل الثالث عشر

في باقى صفات المبدأ الاول

العلة الفاعلة قد تفعل بالطبع كالنار في الاحراق والصعود الى المحيط والبحر في
 الهبوط وقد تكون بالارادة كالانسان فيما يعمل به ورويته وصناعته وقد تكون
 بهما جميعا . وقد ثبت ان للوجودات باسرها علة واحدة فاعلية وقد بقي ان يعلم
 هل فعلها لما تفعله بالطبع او بالارادة او بهما لغاية او لغير غاية ولا يمكن ان يكون
 بالعرض ولا بالقسر لان قبل كل فاعل بالعرض والقسر فاعلا بالذات بالطبع
 او بالارادة والمبدأ الاول لا قبل له فهو فاعل بالذات اما بالطبع واما بالارادة
 او بهما ولا يمكن ان يكون فاعلا بالطبع فان الطبع يعنى به القوة التى تفعل
 ما تفعله على سنن واحد وفق واحد وان حركت فالى جهة واحدة والمبدأ
 الاول هو مبدأ واحد لسائر الموجودات من الاعمال والذوات المختلفة
 الطبائع والجهات والانحاء والغايات . ونعنى ايضا بالفاعل بالطبع ما يفعل
 ما لا بشعر

ما لا يشعر بفعله ولا يقصده ولا يريد كالتلج في التبريد ولا يجوز ان يكون فعل المبدأ الاول لما يفعله كذلك لما نراه من افعاله في عالمه وموجوداته التي صدرت عنه من الذوات والافعال والحركات والكليات والنظام الحافظ لبعضها ببعض والمعين بعضها ببعض والمسبب بعضها لبعض وكما اوضحنا في الطبيعيات فكيف يقصد النظام^١ والاحكام في فعله من لاشعوره بما يقصده (١) وكيف يوجد الامر المحكم والنظام التام عن فاعل لا يشعر بما يفعله بذاته وقصده او بامر امر وتسخير مسخر عالم بما يسوق اليه من الغايات واتهايات ويحصله من الاغراض بالتعاون والنظام الحاصل بين المخلوقات في افعالها فقد كان قيل في الطبيعيات في ذلك ما لا يحتاج الى اعادته هنا وان الفاعل بالطبع انما يصدر عنه الامر المحكم بالتسخير والالهام والتصریف والاستعمال كالقلم في يد الكاتب فانه يكتب الخط الحسن على نظامه المقصود لحكمة وعلم وهو لا يعلم وانما يعلم الذي يصرفه ويسخره في فعله بحكمته كما يفعل الطباخ بالنار والقصور بالشمس وغير ذلك فالمبدأ الاول عالم بما يفعل والعالم بما يفعل اذا كان غير مقصور ولا فعله بالعرض يرضى بما يفعل فهو فاعل حر يدر اضيقه وفعله لغاية لاحالة لان العالم المرید الحكيم لا يفعل عبثا ولنير غاية. فقد اوضح في الطبيعيات ان العبث لغاية ايضا فكيف مالم يبعث بمافي من الحكمة ما هو ظاهر لكل معتبر، فاذا كان الله تعالى يفعل ما يفعله لغاية والغاية لا تخلو من ان تكون هوأ وغيره اما هو فكا لطبيب يتداوى ليصح وكالسخي الكريم يجود ليتلذذ واما غيره فكا لطبيب يتداوى ليشفى المريض وكالسخي يجود ليغنى الفقير ولا يجوز ان تكون غايته غيره لان ذلك الغير لا يخلو من ان يكون من مخلوقاته ومخلولاته ولا يكون فان كان من مخلوقاته فالغاية في خلقه تسبق وجوده وتتقدم عند خالقه فليس هو الغاية الاولى المقصودة في فعل الله تعالى قبله غاية اخرى والكلام فيها ذلك وان لم يكن من مخلوقاته ومخلولاته فهو مبدأ اول ايضا واجب الوجود بذاته وضح انه (٢) واحد احد فرد صمد لا ضد له ولا ند ولا شريك في بداية الخلق والوجود والايجاد فبقى ان يكون هو الغاية القصوى كما كان هو الفاعل

(١) كو - بما يفعله (٢) كو - ان المبدأ الاول -

الاول وكما ان الفاعل الاول هو فاعل كل فاعل بعده كذلك الغاية الاولى هي غاية كل غاية قبلها فهو الاول وهو الآخر الاول من جهة كونه فاعلا، والآخر من جهة كونه غاية فاما على اى وجه فهو غاية قصوى فى افعاله اعلى انه كالطبيب يتداوى ليشفى ام كالجواد يجود ليلتذ بجوده .

فاقول انه لا يمكن ان يكون كالطبيب الذى يتداوى ليشفى فان التداوى يكون من الاذى اما لمنعه قبل حصوله واما لزالته بعد حصوله وهو تعالى لاأذى له اذلا مؤذى له من اجل انه لا ضده ولا آخر معه فى الوجود الواجب السابق لوجود كل موجود بالذات حتى يوجب عنده بذاته الافعال من اجل ذلك ولا فيما يوجد بعد وجوده ايضا ففعله لا يكون لدفع الاذى الحاصل ولالتوقي من المتوقع منه واذا لم يكن لدفع مضرة فهو لحصول منفعة .

وقد خالص على هذا اكثر العلماء للتنزيه والالجلال قالوا ان الجواد القديم لا يجوز ان يكون فيه بذاته ووجوده الواجب نقص يتم واجتلاب الفع لتكامل نقص وحصول ما لولاه لم يكن بتلك الحال المطلوبة وجود الجواد الاول ليس من جملة الاشياء التى استفادها من غيره او احدثها بعد ما لم تكن بل هو فيما لم يزل جواد فهو فيما لم يزل ملتذ بجوده ووجوده له ومنه فلذته منه وله وبه وليست له بغيره حتى يقال انه كان على حال نقص فكل بغيره .

وليس لقائل ان يقول انه لا فرق عند الجواد القديم بين ان يخلق الخلق وان لا يخلقه لانه يكون قد قال انه لا فرق عنده بين كونه جوادا ولا كونه فيكون قد قال انه لا فرق عنده بين ربوبيته ولاربوبيته وهذا محال . ولولا الفرق لما وجب الجود والايجاد عه وكيف يكون ذلك كذلك وقد قلنا فى الطبيعيات انه لولا

الفرق عند المحرك الطبيعى للمارين الحركتين الصاعدة والنازلة الى الجهتين العليا والسفلى لما استمر فعلها ولا لزم عن طبيعتها العلو الى العليا كذلك تقول ولا تنحاشى من الحق فى قولنا انه لولا الفرق بين الجود واللاجود لما اختار القديم الجود ولا رضى به دون مقابله لانه يفعل بمعرفة وعلم واختيار لغاية هي جوده بخوده .

بحجوده مقصوده في عقله والموجودات لزمت عن جوده فمأجل لا جل
الايجاد لكنته اوجد لا جل الجود فغايتة هو جوده الذي هو له بالذات ومن
حصفات الذات التي يشعر بها الموصوف فيسريها ويفرق بين كونها ولا كونها
فرقا يختار فيه الكون على اللا كون .

- فاما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء من المحدثين والقدماء فقال
قوم منهم انه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التي له بذاته . وقال آخرون
بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الاوقات على اختلاف الحالات فيما
هو كائن وما هو آت . وقال آخرون بل يعرف ذاته بذاته والصفات الكلية
من مخلوقاته والذوات الدائمة الوجود من معلولاته ولا يعرف الجزئيات
ولا يعلم الكائنات القاسدات المتغيرات المستحيلات ولا شيئا من الحوادث من
الافعال والذوات واشتهر القول بين المتفلسفة من القدماء بالمذهب الاول
اعنى معرفة الذات فقط . ومن المحدثين بالمذهب الثالث وهو معرفة الكليات .
وضعت بينهم حجج القائلين بمعرفة الجزئيات لتدقيق النظر وتقرير اصول
لم تتحرروا واقعهم السامعون عليها فالزمهم بتصد يقهم من حيث لا يشعرون .
ونحن الآن نقتصم مذاهب الذين يقولون بانه تعالى لا يعرف الجزئيات وحججهم
ثم نشرع في اعتبارها والنظر فيها وفي مذهب القائلين بخلافها ونجرب على
العادة في توفية كل مذهب حججه بما قيل وما لم يقل حتى ينتهي النظر الى الحق
التي لامرد لها ولا حجة تبطلها فنعرف الحق منها .

الفصل الرابع عشر

في شرح كلام من قال ان الله تعالى

لا يحيط علمه بالموجودات

٢٢

قال ارسطوطا ليس ما هذه حكايته في كتابه فيما بعد الطبيعة . فاما على اى جهة
هو المبدأ الاول ففيه صعوبة فانه ان كان عقلا وهو لا يعقل كالعالم النائم فهذا محال
وان عقل أفتري عقله في الحقيقة لشيء غيره وليس جوهره معقوله لكن فيه

١
 ثمة على ذلك وبحسب هذا لا يكون جوهر ا فان كان هذا الجوهر بهذه الصفة
 اعنى انه عقل فليس يخلو ان يكون عاقلا لذاته او لشيء آخر فان كان عاقلا لشيء
 آخر فلا يخلو ان يكون عقله دائما لشيء واحد أو لاشياء كثيرة فمعقوله على هذا
 منفصل عنه فيكون كما له اذا لاقى ان يعقل ذاته لكن في عقل شيء آخر اى شيء
 كان الا انه من المحال ان يكون كما له يعقل غيره اذ كان جوهر ا في الغاية من
 الالهية والكرامة والعقل لا يتغير والتغير فيه انتقال الى الاقص وهذا هو حركة
 ما فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل لكن بالقوة واذا كان هكذا فلا محالة انه
 يلزمه الكلال والتمتع من اتصال العقل للمعقولات ومن بعد فانه يصير فاضلا
 بغيره كالعقل من المعقولات فيكون ذلك العقل في نفسه ناقصا ويكمل بمعقولاته .
 ٢
 واذا كان هذا هكذا فيجب ان يهرب من هذا الاعتقاد فان لا يبصر بعض
 الاشياء افضل من ان يبصرها فكمال ذلك العقل اذ كان افضل الكالات
 يجب ان يكون بذاته فانها افضل الموجودات واكملها واشرف المعقولات وهذا
 يوجد هكذا دائما دون تعرف او حس او رأى او فكر . فهذا ظاهر جدا فانه
 ان كان معقول هذا العقل غيره فاما ان يكون شيئا واحدا دائما او يكون عليه
 بما يعلمه واحدا بعد آخر وهذه الامور فلهيولى فيها غير الصورة فاما في الامور
 العقلية بطبيعة الامر وكونه معقولا شيء واحد فليس العقل فيها شيئا غير المعقول .
 ٣
 وباجلثة بجميع الاشياء العرية من الهيولى فعنى العقل والمعقول فيها واحد
 وقد كان قال قبل هذا ما قصد به ان ينفي عنه ان تتجدد له الاحوال ويمنع به
 تغيره من حال الى حال حتى يحكم بذلك في العلوم والمعارف . قال وليس يمكن
 في العلة الاولى ان تنفعل او تتغير بجميع هذه هي حركات توجد بانحرة بعد
 الحركة المكانية وجميع هذه هي بيمة على هيئة على هذه الصفة .
 وقال الشيخ الرئيس ابو على بن سينا في هذا المعنى ما هذه عبارته . وليس يحوز
 ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والافذاته اما متقومة بما
 تعقل فتكون متقومة بالاشياء واما عارض لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود
 من كل جهة وهذا محال اذ يكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال
 ويكون

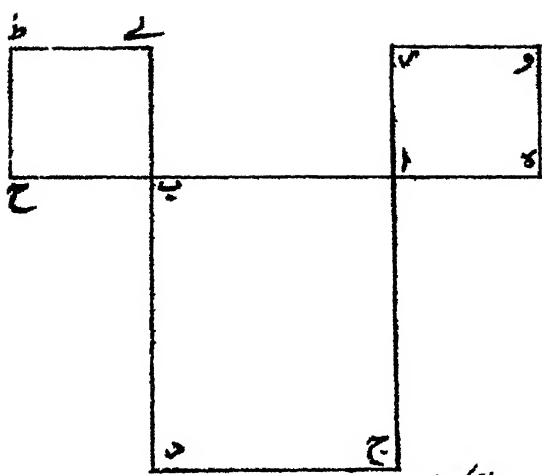
ويكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير والاصول
السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه كما سنين مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته
ما هو مبدأ له وهو مبدأ للوجودات الثامنة باعيانها وللثامنة القاسدة بانواعها
اولا وتوسط ذلك باشخاصها . وقال ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات
مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة وتارة انها
معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا
واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات .
وقال ثم ان العاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها لما لا يتشخص فلم تعقل
بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة
بل محسوسة او متخيلة . وقال ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة
لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندركها بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من
الافاعيل للواجب الوجود نقص له فكذلك اثبات كثير من التعقلات (١) بل
واجب الوجود انما يعقل كل شئ على نحو كل شئ ومع ذلك فلا يعزب عنه كل شئ
شخصي فلا يعزب عنه متقال ذرة في السموات والارض . قال وهذا من العجائب .
وقال ايضا في بيان ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندركها
بالة متجزية وان مدرك الجزئيات لا يكون عقلا بل قوة جسمية ما هذا
حكايته . وكل ادراك جزئي فهو بالة جسمية اما المدرك من الصور الجزئية كما
تدركه الحواس الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد والتفريد عن المادة
ولا تجرده اصلا عن علائق المادة فالأمر فيه واضح سهل وذلك لان هذه الصور
انما تدرك مادامت المواد موجودة حاضرة والجسم الحاضر الوجود انما يكون
حاضرا موجوا عند جسم وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم فانه لانسبة له الى
قوة مفردة من جهة الحضور والغيبة فان الشئ الذي ليس في مكان لا يكون
للشئ المكاني اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع الا مع وضع
وقرب او بعد للحاضر عند المحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان

يكون المحصور جسما وفي جسم .

واما المدرك للصور الجزئية عن تجريد تام من المادة وعدم تجريد البتة من العلائق كالخيال فهو لا يتخيل الا ان ترسم الصورة الخيالية فيه في جسم ارتساما مشتركا بينه وبين الجسم، ولنفرض الصورة المرترسة في الخيال صورة زيد على شكله وتخطيطه ووضع اعضائه بعضها عند بعض .

فنقول ان تلك الاجزاء والجهات من اعضائه يجب ان ترسم في جسم وتختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم واجزاؤها في اجزائه . ولننقل صورة زيد الى صورة مربع (اب ج د) المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف الزوايا بالعدد وليكن متصلا بزوايتي - أ ب - منه مربعا ن كل واحد منهما مثل الآخر ولكل واحد منهما جهة معينة لكنهما متشابهتا الصورة ونرسم من الجملة صورة شكل جزئية واحدة بالعدد في الخيال (١) .

فقول ان مربع - ا ه و ز - وقع غيرا بالعدد لمربع - ب ح ط ي - ووقع في الخيال منه بجانب اليمين ومتميزا عنه بالوضع في الخيال فلا يخلو اما ان يكون لصورة المربعة او يكون لعارض خاص له في المربعة غير صورته او يكون للمادة التي هو منقطع فيها ولا يجوز ان تكون مغايرته له من جهة صورة المربعة وذلك ان افرضنا هما متشاكلين متشابهين متساويين ولا يجوز ان يكون ذلك لعارض يخصه . اما اولاهما فلا محتاج في تخيله يمينا الى اعتبارا يقاع عارض فيه ليس في ذلك . واما ثانيا فان ذلك لعارض اما ان يكون شيئا فيه نفسه لذاته او يكون شيئا له بالقياس الى ما هو شكله في الموجودات حتى يكون كما نه شكل منزوع عن موجود هو لهذا الخيال او يكون شيئا له بالقياس الى القوة انقابلة او يكون شيئا له بالقياس الى المادة الحاملة ولا يجوز ان يكون شيئا له في نفسه من العوارض التي تخصه لانه اما ان يكون لازما اوزائلا ولا يجوز ان يكون لازما له بالذات الا وهو لازم لمشاركه في النوع فان المربعين وضعا متساويين في النوع ولا يكون لهذا عارض لارم ليس لذلك وايضا فانه لا يجوز ان كان هو في قوة غير



اشكال المتعلق بالجبر والثالث من المختصر
 صفحة ٢٢٣
 ٢٢ <

- متجزية ان يعرض له شيء دون الآخر الذي هو مثله ومحلها واحد غير متجز
- وهو القوة القابلة ولا يجوز ان يكون زائلا لانه يجب اذا زال ذلك الامر ان
- تغير صورته في الخيال والخيال انما يتخيله هكذا لا بسبب شيء يقرنه به بل
- يتخيله كذلك كيف كان ولهذا لا يجوز ان يقال ان فرض الفارض جعله بهذه
- الحال كما يجوز ان يقال في مثله المعقول منه وذلك لان المسئلة تبقى بحالها فيقال
- كيف امكن الفارض ان يفرضه بهذا الحال فيتميز عن الثاني وما الشيء الذي
- يعمله (١) به حتى فرض هذا هكذا وذلك كذلك، واما في الكلي فهناك امر يقرنه به
- العقل وهو حد التماس مع حد التماس وذلك الحد لامر كلي معقول يصح واما
- هذا الجزئي فليس يوجد له هذا الحد دون صاحبه الا لامر به يستحق زيادة هذا
- الحد دون صاحبه ولا الخيال يفرضه هكذا بشرط يقرنه به بل يتخيله كذلك
- دفعه على انه في نفسه كذلك لا يفرضه فيتخيل هذا يمينا وذلك يسارا لا بسبب
- شرط يقترون بذلك او بهذا وحد التماس والتماس يلحق هناك الربع وهو مربع
- لم يعرض له شيء آخر لحق الكلي بالكلي واما ههنا فالحال يقع له اولا وضع محدود
- جزئي ولا يقع تحت الحد ليس الفرض ههنا يجعله بذلك الوضع في الخيال بل
- وتوقع ذلك الوضع الخيالي يجعله بحيث يصدق عليه الفرض والخيال ليس عنده
- حد البتة لان الحد كلي فكيف يلحق هوبة الحد فقد بطل ان يكون هذا التميز
- بسبب عارض لازم في ذاته (او غير لازم في ذاته-٢) او مفروض ولا يجوز ان يكون
- ذلك بالقياس الى الشيء الموجود الذي هو خياله وذلك لانه كثير اما يتخيل
- ماليس ولا تكون نسبة البتة الى ماليس وايضا فان وقع لأحد المربعين نسبة الى
- جسم وللربع الآخر نسبة اخرى فليس يجوز ان تقع ومحلها غير منقسم فليس
- احد المربعين الخياليين اولى بان ينسب الى احد المربعين الوجوديين دون الآخر
- الا ان يكون وقع هذا في نسبة للحامل الى الجسم لا تقع الآخر فيها فيكون اذا
- حل ذلك غير محل هذا وتكون القوة منقسمة ولا تنقسم بذاتها بل بانقسام ما فيها
- فتكون جسمية والصورة مرتسمة في جسم فاذا ليس يصح ان يفرق المربعان

في الخيال اقتراف المرعين الموجودين وبالقيااس اليها فبقي ان يكون ذلك بسبب اقتراف الجزء من القوة القابلة او الجزء من الآلة التي بها تفعل القوة وكيف كان فان الحاصل يبقى ان الادراك بمادة جسمانية اما القوة القابلة فلانها لا تنقسم الا باقسام مادتها . واما الآلة الجسمانية فهي التي اياها نعني فقد انضح ان الادراك الخيالي هو ايضا بجسم .

الفصل الخامس عشر

في اعتبار الحجج المنقولة عن ارسطوطا ليس

- ١٠ اما قول ارسطوطا ليس بان تعقله الغير كمال يوجب له تقصا ناباعبار لا كونه، فيرد بان يقال فيه على طريق الجدال الذي يلزمه الادعاء له وهو ان يقال انك تعرفه وتعتقد مبدءا اوليا وخالق الكل، فنقول في خلقه واجاده مثل ما قلت في تعقله فان قلت ان الخلق لزم عن ذاته، قلنا والتعقل لزم عن ذاته . وان قلت ان ذلك يمنع عنه حتى لا نجعل له به كمالا اعني كونه يعقل الاشياء . قلنا فامنع هذا ايضا اعني كونه يخلق الاشياء حتى لا يكون له به كمال فانه بما لا يخلق لا يكون خالق المخلوقات ومبدءا اول لها كما انه بما لا يعقل لا يكون عاقل المعقولات ولو بما لا يعقل واحدا منها مثل ما لا يخلق واحدا منها فان الذي لزم في علم العلوم يلزم مثله في خلق المخلوق او ابداع المبدع فانه بقياس لا وجوده عنه ليس بخالق ولا مبدع فان لم يوجب هذا نقصا لم يوجب ذلك وان اوجب ذلك فقد اوجب هذا واحلا عن ذلك كاجلاله عن هذا وقد رته على هذا كقدرته على ذلك فلم نزهته عن ذلك ولم نزهه عن هذا ولم خشيت عليه التعب في ان يعقل ولم تخشيه عليه في ان يفعل فهذا جواب كاف في رده على مذهب المجادلة .

٢٠

فاما الجواب المظري البرهاني فهو ان تقول انه ليس كما له بفعله بل فعله بكما له وعز كما له ومن فعله عقله فعقله عن كما له انذاتي الذي لا وجه لتصور القص فيه وا اقول به فان المتقص في ذات المبدء الاول غير متصور لانه واحد والمتقص انما

انما يتصور في موضع الزيادة والنقصان والزيادة والنقصان معا انما هي من صفات الكثرة والغيرية حيث تتصور في الكثرة قلة وفي الزيادة نقصان كل واحد بقياس الآخر. فاما حيث لا كثرة وغيرية بل وحدة محضة فلا يتصور نقص كيف والنقص من الصفات الاضافية حيث يقال نقص كذا كما يقال زيادة كذا فالنقص المتصور في الذات الاحدية اى نقص يكون ونقص ما ذا يكون وكيف يتصور ولا اقول كيف يقال فان القائل قديقول ما لا يتصوره لكن العالم لا يعلم ما لا يتصوره اثباتا ولا نفيا .

فان قيل ان النقص ههنا متصور بقياس ذاته وهو ان لا يعقل كذا لولا كذا المعقول اى لا يعقل - ١ - لولا - ١ - قلنا ان الكمال الذى له ليس هو بان يعقل كل موجود بل كونه بحيث يعقل كل موجود فان كان المعقول موجودا عقله وان فرض ١٠ غير موجود لزمه فرض ان لا يعقله لانه لا يعقله اى لا يقدر على عقله بل النقص من جانب العدم المفروض فكما له وقدرته له بذاته ويلزم عنها ماله بالقياس الى موجوداته فما كمل بايجاد مخلوقاته بل وجدت مخلوقاته عن كماله .

وليس هذا القول في المبدأ الاول فقط بل وفيها ايضا فانا لسنا نكمل بكل معقول بل انما كما لنا بقدرته على ان نعقله وانما نكمل بما نعقله بالفعل حيث نعقل بالفعل معقولات ١٥ اشرف منا وذلك نوع آخر من الكمال فان العقل له بداية الكمال الذى هو قدرته على ان يعقل وله به ان يعقل وذلك امر له في ذاته عقل بالفعل أم لم يعقل وله كمال (عرضى - ١) ايضا في اكتسابي بما يعقل معقولات هي اشرف منه وذلك ليس للاول اذ ليس اشرف منه في الوجودات حتى يشرف ويكمل بعقله له ٢٠ وليس اذا ارتفع هذا عنه ارتفع ذلك فان ذلك هو الاول. والذي بالذات اعنى كونه بحيث يعقل وقدرته على ان يعقل فهو كماله الذاتى الذى به شرف وجل وعلا عما لا يعقل والآخر هو الثانى، والذي بالعرض اعنى كماله بمعقولاته وشرفه بها فان كوننا بحيث نعقل ما نعقله شرف لنا وكمال بالقياس الى ما ليس له ذلك وكثير من المعقولات التى نعقلها لا شرف بها وليس اشرف الحاصل من الفعل

هو الشرف الذي بالقدرة فان الذي بالقدرة قبل الفعل ومعه وبعده والذي بالفعل يحصل مع الفعل وبه وبعده ولا يكون قبله فما شرف الله بخلقاته بل خلق بشرفه اعنى ما خلق فشرف بل شرف فيخلق وكذلك ما علم فكل بل كل فعلم .

وازيد هذا شرحا يكتفى به المستزيد وينقطع به المتعنت فاقول . ان الموجودات تسببان ذوات وافعال والتفاضل فيما بينهما (١) والشرف لبعضها على بعض ان لم يكن قد بطلت هذه المسئلة من اصلها وان كان فليس يكون في الافعال دون الذوات بل ان وجد فعل افضل في ذاته من فعل وجد جوهر اشرف في ذاته من جوهر ولان الافعال لوازم وتوابع للذوات فشرف الافعال انما يصدر عن شرف الذوات فشرف الذوات علة لشرف الافعال وشرف الافعال دليل على شرف الذوات والدليل اذا ارتفع لم يرتفع المدلول عليه في ذاته بل ربما ارتفع علم العالم المستدل بذلك الدليل عليه ويكون الأمر حيثئذ على ما هو عليه علم اولم يعلم وذلك مما لا يرد من يعقله ولا يعزب تعقله على متأمل فانه تعالى كما قلنا لا يكل بانه عقل بل يعقل لانه كل فقد بطل القول بانه لا يعقل غيره حيث بطلت الحجة في انه او عقل لا يكل به . وهلا قيل لا يكل بعقل غيره بل بعقل ذاته فكان يكون صوابا من وجه اعنى حيث يقول لا يكل بعقل الغير بل يكل بعقله لذاته ، واقول ولا بعقله لذاته ايضا يكل فان ذاته لا تنكل بفعلها على ما قيل بل فعلها وكما فعلها عن كما لها انما اتى فلبس هونا قصا حتى يكل بفعله بل هو تام بذاته ولزم تمام افعاله عن تمام ذاته فبطل ان يقال انه يكل بعقل غيره او بعقل ذاته اذ قلنا لا يكل بغيره وفعله غيره سواء كان عمله لذاته او لغيره فهذه مجادلة كافية ونظر تام .

٢٠

فاما القول بايجاب النيرية فيه بادراك الاعيار والكثرة بكرة المدركات . فجوابه المحقق انه لا يتكرر ذلك تكرار في ذاته بل في اضافاته ومساياته وتلك مما لا تعيد الكثرة على هويته وذاته ولا الوحدة الى اوجبت له في وجوب وجوده بذاته ومبدئيته الاولى التي لها عرفها وبحسبها او حبثاها ما اوحبها وسلبنا عنه ما سلبنا

- هى وحدة مدركاته ونسبه واضافاته بل انما هى وحدة حقيقته وذاته وهويته ولا نتقن ان الوحدة المقولة فى صفات واجب الوجود بذاته قيلت على طريق التنزيه بل لزمت بالبرهان عن مبدئية الاول وجوب وجوده بذاته والذى لزم عن ذلك لم يلزم الا فى حقيقته وذاته لافى مدركاته واضافاته (١) فاما انه يتغير بادراك المتغيرات فذلك امر اضافى لامعنى فى نفس الذات وذلك مما لم يبطل بحجة ولم يمنع برهان ونقيه . من طريق التنزيه والاجلال لا وجه له بل التنزيه من هذا التنزيه والاجلال . من هذا الاجلال اولى فكيف يقول ان ادراك المتغيرات يوجب تغيرا فى الذات وهو القائل فى كتاب القا طيغورياس ان الظن الواحد لا يكون موضوعا للصدق والكذب بتغيره فى نفسه بل من حيث تتغير الامور المظنونة عما هى عليه من موافقته الى مخالفته لان ذلك التغير ليس للظن فى ذاته بل للامر المظنون حيث وافق نارة ثم تغير تخاف فكيف كان ذلك لا يغير الظن والاعتقاد والعلم وهذا يغير العلم ثم يتأدى الى تغيير العالم (اولعل هذا النوع من التغير يحرم لاجل اسمه اى المول بانه تغيير والافباى برهان ردوبأى حجة دفع-٢) فاما الذى قدالة قبل هذا فى منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير فى المعارف والعلوم فهو غير لازم (فى التغير مطلقا بل هو غير لازم-٣) البتة وان لزم كان لزومه فى بعض تغيرات الاجسام مثل الحرارة والبرودة وفى بعض الاوقات لافى كل حال ووقت ولا يلزم مثل ذلك فى النفوس التى تخصها المعرفة والعلم دون الاجسام فانه يقول ان كل تغير واقفال فانه يلزم ان يتحرك قبله ذلك المتغير حركة مكانية وهذا محال فان النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير ان تتحرك فى المكان على رأيه فانه لا يعتقد فيها انها (٤) تكون فى مكان البتة فكيف ان تتحرك فيه وانما ذلك للاجسام فى بعض التغيرات والاحوال كالسخن والتبرد ولا يلزم فيها ابدا فان الحجر الكبير يسخن ولا يصد ويبرد ولا يسط بل ولا يتحرك من مكانه وانما ذلك، فيما يصعد البخار من الماء ويتدن

(١) صف - اضافاته (٢) من صف (٣) من صف (٤) كو - مما لا يكون .

من الارض من الاجزاء التي هي كالهباء دون غيرها من الاحجار الكبار
 الصلبة التي تحمي حتى تصير بحيث تحرق وهي في مكانها لا تتحرك والماء يسخن
 بسخونة كثيرة وهو في مكانه لا يتبخر وإنما يتبخر منه بعض الاجزاء ثم تكون
 الحركة المكانية بعد الاستحالة لا قبلها كما قال ان جميع هذه هي حركات توجد
 بآخرة بعد الحركة المكانية وفيما عدا ذلك فقد يسود الجسم ويبيض ، هو في مكانه
 لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها فمالزم هذا في كل جسم بل في
 بعض الاجسام ولا في كل حال ووقت بل في بعض الاحوال والافات
 ولا كان ذلك على طريق (التقدم كما قال بل على طريق - ١) النبع ولولزم في
 التغيرات الجسمية لما لزم في التغيرات النفسانية ولولزم في التغيرات النفسانية
 ايضا لما لزم انتقال الحكم فيه الى التغيرات في المعارف والعلوم والعزائم
 والارادات فالحكم الجزئي لا يلزم كلياً ولا يتعدى من البعض الى البعض
 والالكانت الاشياء كلها على حال واحدة وهو قد قدم هذا على كلامه في العلم
 حتى يجري عليه الحكم في المعرفة والعلم فاعتبر بهذا فان استقصى لهذا القول
 البحث امكن ان يرجع الى اصل ويصح على وجه لكنه مع ذلك لا ينتصر به
 القول الذي ابطالوا به معرفة الله تعالى وعلمه بالحوادث .

فاما الاصل الذي ترجع اليه باستقصاء النظر في التأويل له فهو ان يقال ان الشيء
 انما يسخن بعد برديو يبرد بعد سخونة ويبيض بعد سواد ويسود بعد بياض لسبب
 يقرب منه بعد بعد يؤثر فيه ذلك اما بحركته الى السبب واما بحركة السبب
 اليه فان الماء يسخن مثلاً بعد ما كان بارداً بحرارة النار مثلاً التي يقرب منها
 اما بحركة النار اليه او بحركته هو اليها وكذلك البياض في اسوداده يتحرك
 الى المسودا ويتحرك المسودا اليه فتقدم الحركة المكانية بهذا البيان سائر الحركات
 وتقدم الدورية المستمرة الدائمة على المستقيمة المنقطعة ذات البداية والنهاية
 المحدودتين - فهكذا يصح ان يقل تتقدم الحركة الدورية على سائر الحركات
 والتغيرات فيصح ذلك في الاجسام الداخلة تحت اكون والفساد بالتغيرات

المحدودة في الكيفيات المبصرة والملبوسة والاشكال والمقادير وما يتبعها ويتعلق بها ، فاما في النفوس والعقول وفي الله تعالى فلا يلزم شيء من ذلك بهذا البيان .

- وإنجب من هذا قوله بأنه يتعب حيث قال وإذا كان هذا هكذا فلا محالة إنه يلزم الكلال والتعب من اتصال العقولات وهو القائل في كتاب السماء أنها لا تتعب بدوام حركتها المتصلة قال لان طبيعتها لا يخالف ارادتها فجعل علة التعب هناك مخالفة الطبيعة للارادة وههنا كثرة الاعمال واتصالها والخروج من القوة الى الفعل ، والقوة قوتان استعداد وقدرة والاستعداد اذا كمل بالخروج الى الفعل صار قدرة ثم عن القدرة تصدر الاعمال والتي بمعنى الاستعداد تقص يفترق الى الكمال والاخرى كمال تصدر عنه الافعال فهذه القوة من قبيل القدرة الدائمة ١٠ القادرة على حد لا ينقص ولا يريد وليست بمعنى الاستعداد الذي يخرج الى الكمال ولو كانت من هذا القبيل ايضا لما جاز ان يحكم عليها بالتعب والكلال بل باللذة والكمال فان ما بالقوة يشق الى كماله الذي بالفعل ومن قبيله تكون اللذة والسعادة ، والكلال والتعب انما يعرضان لنا لامن جهة اتصال افعالنا ولامن جهة ازدها بها بل من جهة تحريك اعضائنا وارواحنا بتقبلنا وتفكرنا حركة تخالف مقتضى الطبيعة التي في جواهرها كما نفاه عن السماء وليس كذلك من جهة الخلاف فان القوى المتقاومة قد تقاوم مدة فلا يعرض لها تعب ، كما لو فرضت مغناطيس علق حديد ازمانا فإنه لا يتعب ولا تضعف تلك القوة الجاذبة ولا يبطل ذلك التعلق ما لم يتجدد امر من خارج بل لان الحركة محل جوهر الروح من اعنى من اعضائنا لتركيبها من لطيف وكثيف واللطيف عرضة للانحلال والحركة تسبب ذلك له فاذا انحلت الروح اتى بها تعلق القوة المحركة ضعفت القوة المحركة فينا وعجزت ، فسمينا ذلك تعبًا وكلالا وذلك انما ارتفع عن السماء لارتفاع التركيب والانحلال لان الطبيعة لاتضاد الارادة فيها او تضادها فان ذلك هو سبب بعيد للتعب والكلال والقريب هو ما ذكرناه فاذا ارتفع عن

السواء لذلك فكذلك بالحرى ان يرتفع عن سواء السواء وبسيط البساط الوحداني الذات .

فاما قوله فان لا يبصر بعض الاشياء افضل من ان يبصرها، فهو أشبه ما قاله من الحجج واقربها الى التروح والقبول قبل التأمل وانما ذلك يكون بالقياس اليها على ضيق وسعنا وزماننا فيصح ان يقال ان اشتغالنا ببصار الافضل اولى منه

بالاخص فاما اذا كان الوسع بحيث لا يشتغل فيه ادراك الاخص ولا يعوق عن ادراك الافضل فلا- ثم هذا الاخص انما هو خسيس بالقياس اليها ايضا وفي اشياء

مباينة لطباعنا منافية لحواسنا لا على الاطلاق وبالقياس الى كل حساس فان طعم العذرة في فم الخنزير كطعم العسل في فم الانسان واذا نظرت الى الكل لم تجد فيه خسيسا تعرف معرفته او يبضر عليه او يكون لا ادراكه اولى من ادراكه لافي

الروحانيات ولا في الجسمانيات لافي السماويات ولا في الارضيات وكيف وما في الارض وتحت السماء ليس غير الاسطقسات الكيانية وما يتولد عنها بامتزاجها وليس في الممتزج منها سواها الاقوى سمئية وامانها ما يبضر ادراكه او تعرفته اللهم الا لشخص يتأفقه ويضاده لا على الاطلاق ومن علا عن المضادة والمباينة

فلا يكون ذلك بالقياس اليه سكرها والله تعالى وملائكته اجل من ان يالهم الأذى بضد او مباين في اوان او طعم اورائحة وكيف وما في الوجود الا ما صدر عنه تعالى وعن ماعه وهو عه بالحقيقة فالأى بف منه ان يخلقه ويوجده لا يتف

منه ان يدركه وما لم يعرفه في ان فعله لا يعرفه في ان علمه ولاله كيفية مناسبة من اوان او طعم اورائحة فيؤثرها واخرى مباينة فيكرها متلما فلم نتفع الآن باقضية المنشعة اعنى الثقلة، فان لا يبصر بعض الاشياء افضل من ان يبصرها، ثم ان الابصار

ان كان عن عجز وضيق وسع فليس بافضل من الابصار وان كان من نوع الالتفات والتقرز فذلك في المبين والمؤذى وقد قلنا فيه .

واذا قوته وكمال ذلك العقل اذ كان افضل الكمالات يجب ان يكون بذاته فانها افضل الموجودات واكملها واشرف العقولات، فقول صادق صحيح على الوجه

الذي قلناه لا على الوجه الذي يقصده من ان كماله بفعله الذي هو بعقل ذاته افقد
سلم ان ذاته في غاية الكمال والشرف والجلال فليس كمالها بفعل من الافعال
لا بعقل ذاتها ولا بعقل غيرها بل تعقلها ذاتها فعل شريف كادل صدر عن شرف
الذات وكمالها فكان كمال العقل لكمال الذات لا كمال الذات كمال الفعل وقد
سبق هذا .

واما قوله وهذا يوجد هكذا دائما من دون تعرف او حس او رأى او تفكر
فهذا ظاهر جدا فان الادراك والتعقل التام للأمر القديم الدائم من العاقل التام
القديم الدائم تام قديم دائم لا محالة ، وقوله فانه ان كان معقول هذا العقل غيره
فاما ان يكون شيئا واحدا دائما او يكون عليه لما يعلمه واحدا بعد آخر . بجوابه انه
يعقل ذاته ويعقل غيره فيعقل الدائمت دائما ويعقل المتجددات عقلا قديما دائما
من حيث قدمها النوعى والمادى والذى من جهة العلل الفاعلية والنمائية فتعقلها
في تغيرها على وفق تغيرها ولا يكون ذلك التغير فيه بل فيها وهو يعقلها كلها على
ما هي عليه كما تعقل نحن بعضها فنعلم عينها وانها ستكون وشهادتها وانها كائنة
ومعدومها بعد كونه وانه كان لا يضييق وسعه عن ذلك ولا يتغير به ولا ينتقص
ولا يكمل بل هوله كما يشاء وعلى وفق قدرته وارادته في خلقه لا يمتنع ذلك بمحجة
لا من جهة التعجيز لانه مردود بدليل الخلق بقدرته على الخلق دليل قدرته على
العلم ادهو خالق الكل والخلق اكبر في اقدرة من العلم واذا لم يصح التعجيز في
الخلق فهو بان لا يصح في العلم أخرى وأولى وكيف واكثرهم يقولون ان علم
الله تعالى هو قدرته وقدرته وسعت كل شيء خلقا فلا يحجب ان يسع كل شيء
علما ولا بدليل التنزيه فانه لا تعره ولا تصره معرفته بشيء من خلقه ولا ضده
فيه ولا مبين وانس به كما انه بل هو كماله على ما قيل . هذا مع ان في الجواب
مساعدة ما والا لو فرضنا ان له به كمالا على ما قيل لم يكن له في ذلك نقص لان
الكل منه وعنه وكمال به بما منه وعنه فهو كما له بذاته في الحقيقة .

واقول بأنه لو لا اشيء غيره لم يكن بحال كذا من الكمال انما كان يكون له

وجه لو كانت تلك الامور ليست منه وعنه فاما وهى منه فلا يضر لانه كأنه قال
لولاه اعنى لولا ذاته لم يكن بحال كذا لان الرفع فى الفرض انما يقع من جهة العلة
الاولى التى لا يرتفع المعلول الابارتفاعها .

فاما قول التابعين فى هذه المسئلة والمشيدى لما قيل فيها والمتفقين لحججها وبراهينها
فاقصى ما وقفنا عليه منه واجمع لما تبدد فى غيره هو ما قاله الشيخ الرئيس
وتلخيصه ما قيل قبل هذا فمن ذلك قوله . وليس يجوز ان يكون واجب
الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والافذاته اما متقومة بما تعقل فيكون متقوما
بالاشياء واما عارضا لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا
محال فقولنا انه اذا عقل الاشياء من الاشياء كان على احد وجهين احدهما ان
يتقوم ذاته بما تعقل او يكون عارضا لها ان تعقل وانه على كلا الوجهين لا يكون
واجب الوجود من جميع جهاته .

بحوايه اما فى التقويم فالفرض فيه محال لان العاقل لا يتقوم بما يعقله لان يعقل
هو يفعل ويفعل انما يكون بعد ان توجد بعدية بالذات فكيف يتقوم الوجود
بما هو بعد الوجود بالذات، واما كونها عارضا لها ان تعقل والزامه منه انه
لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته مكأنه من مدح الشعراء او من
كلام محسنى الفاظ بالتخيالات فى الخطب والمدائح والافهامعنى من جميع جهاته
فان كونه مبدأ اولاً بل مبدأ مطلقاً يلزم فيه ما يلزم فى هذا وهو انه لما ان
يتقوم بكونه مبدأ اولاً ويكون ذلك عارضا له فلا يكون واجب الوجود من
جميع جهاته اى لا يكون واجب الوجود فى كونه مبدأ اولاً لزيد وعمر و
غيرهما من الموجودات والذى الرمنالبرهان انه واجب الوجود بذاته
فاما من جميع جهاته ان كان من جهات وجوده فذلك واما فى اضافاته
ومناسباته فلاذبطل بما قيل، فاما ان لا يكون مبدأ اولاً وان لا يكون واجب
الوجود من جميع جهاته اعنى من جهة اضافاته الى ما وجوده بعد وجوده
بالذات .

واما قوله لولا امور من خارج لم يكن هو بحال كذا فكذلك لولا المخلوقات لم يكن مبدأ اول لكن ذلك ليس بحال وقد رد على طريقى المسامدة والمحاقة .
واما قوله . وتكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره ، فقول باطل وذلك ان العلم اضافة لزمت عن ذاته بالنسبة الى مخلوقاته ومخلوقاته لزمت عن ذاته ولازم لازم الذات لازم الذات فما لزمت عن غيره كما قيل ولولوزمت لما لزمت المحال .
والا فبأى حجة تلزم وهم فلم يوردوا على ذاك حجة بل اوردوه كالين بنفسه وليس بين بل مردود باطل على ما قيل .

واما قوله فيكون لغيره فيه تأثير ، اما في وجوده ووجوب وجوده فلا . واما في اضافة ونسبة فاي اصول ابطلته ما بطل ولا يبطل وانما تمت المغالطة بلفظ التأثير من حيث يتوهمه السامع متأثرا مستحيلا وليس العلم استحالة على ما علمت .
واما قوله . فلأنه كما نئين مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للوجودات الثلاثة باعيانها والكائنة القاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك لا شخا صها ، فهو حق وغير مردود فانه يعقل ويدرك على كل وجه من وجوه التعقل وجهة من جهات الادراك فهو سميع بصير - وبالجمله مدرك عالم حكيم مقدر مدبر يسع كل شيء علما غيبا وشهادة قبل وبع .

واما قوله ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها انها سو حودة غير مدو ة وتارة انها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامر ين صور ه عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ، فقد اجبنا عنه في جواب كلام ارسطوطا ليس ولم يبعد فتحسن اعادته . واما قوله ثم العاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص فلم تعقل بما هي «سدة وان ادركت بما هي مقارنة للادة وعوارض المادة لم تكن معقولة بل محسوسة او مستخيلة ففيه الكلام وقد سلف في علم امس ومارد عليه في قوله ان الصور الجسائية والاشكال الوضعية لا تدركها الا قوة جسائية فابعد موضعه يابق ان يعادها ها كي لا بقى الكلام مبتورا .

الفصل السادس عشر

في مناقضة الاحتجاج المنقول عن ابن سينا

قد جاء هذا الاحتجاج بعبارة فيها غموض في المفهوم ودقة في النظر وليس الغموض والدقة مما يجعله حقا لكن يجعله مما يعسر تأمله وفهمه على السامع والناظر وما يعسر تأمله وفهمه تعسر مناقضته لأنها تكون أطول وانغمض وادق فمن يتلقاه بذهن يكل عن تفهمه ويضجر من تأمله يتصرف به الوهم إلى وجوه، فمنها أن يحسن الظن بالقول ويسىء الظن بالمعارضة، ومنها أن يحسن الظن بالمعارضة ويسىء الظن بالقول، ومنها أن يحسن الظن بها ويسىء الظن بها حيث لا يفهم تناقضها وحقيقة تقابلها لا تقسام الصدق والكذب ومن هذه حاله في ذلك وفي غيره فليس الكلام معه فيه وإنما الكلام مع من يتأمل ويتصور ويعرف حقيقة المناقضة فيتثبت ما يثبت ويبتل ما يبتل .

وأول المعارضة هو أن ما قض منقول وبدعي بقبض المسئلة المصدر بها وهو أن مدرك الجزئيات فيما من البصرات والمسموعات وسائر المحسوسات ليس بقوة جسمانية كما أوضحناه في علم النفس ببيانات وحجج هي أبين وأوضح وأثبت قد ما من الجهة التي احتج بها على القبيض، والحق لا يكون في قوانين متناقضين معا وأدانت في هذه التي هي الأظهر والأثبت صار بطلانه في القبيض الأخرى والأضعف يقينا .

وذلك أن قلنا إن القوة الجسمانية فيما لا يكون محلها أكبر من جسم الإنسان الواحد بجملته وقد قالوا أنه جزء صغير من أجزائه حيث جعلوا محل القوة الخيالية جزءا من جوهر الدماغ الذي في البطن المتقدم من الرأس أو جزءا من الروح الدماغي وهو الذي يختص بهذا الجزء منه ونحى فمدرك من التخيلات وتصور من الموجودات الجزئية أشياء كثيرة محبوسة في أذهاننا ومحبوسة بها يكون الواحد منها () أضاعه كبره حسمه أسره فكيف نجريه المذكور من بعض أجزائه وهو قد طاب في أحجابه الأخير جسما نتجبله السواد والياض ليتثبت

كلامها في جزء منه غير الجزء الذي اثبت فيه الآخر فكيف اعرض عن المقدار ونحن انما ندرك الالوان في الاجسام مع مقاديرها حتى اذارأيها مرة أخرى على قدر يخالف عرفنا أنها زادت او نقصت فلولا نكن ادركنا المقدار الاول لما حفظناه ولولا نحفظه لما عرفنا الزيادة والنقصان فيه هذا في شخص واحد في تمتلئه وتخيله فكيف في اشخاص كثيرة جدا نحفظها باشكالها وصورها ومقاديرها ٥ واوضاعها لا تسعها خزانة من خزائن تسع عدة من اشخاص الناس بل ولا بلدة من اكبر البلدان فان من حملة ما نحفظه في ذلك صورة بلدة مع مقدارها الكبير واوضاع احزائها حتى لو صغرت او كبرت عن ذلك سعرا بموضع الزيادة والنقصان مقيسا الى ما استثبتناه وحفظناه ففي هذا كفاية لمن تأمله بذهن سليم ونظر ثابت .

١٠

واما ما قاله من ان المدرك بالحواس الظاهرة فالامر فيه سهل واضح وذلك لان هذه الصورة انما تدرك ماديات المواد حاضرة وموجودة والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضر اموجود اعد جسم وليس يكون حاضر اعنده ليس بجسم فانه لا نسبة للجسم الى قوة مفردة من جهة الحضور والغيبة فان الشيء الذي ليس في مكان لا يكون للشيء المكان الى نسبة في الحضور وعده والغيبة عنه .

١٥

واجب ما في هذا القول استسهاله اذ قال ان الأمر فيه واضح سهل . ولو كان هذا القول حقا على ما قيل لبطلت علائق النفوس بالاطقة بالادان فانها تسب اليها في ومع وعد مقارنة ومفارقة وعيبة وحضور كما يسب المدرك الى مدركه ثم لو كان هذا حقا لما ادركنا بعقولنا معنى (١) مما ندركه بحواسنا البتة فان رأيه هو ان البصر رفع صورة البصر الى الخيال وهو حساني فلعقل ان ادركها في الخيال فقد ادركها حسانية ايضا وان ادركها قوة حسانية في الخيال نقلها (٢) الى قوة اخرى فادركها العقل فيها كان القول كذا ايضا ولو كانت

٢٠

الوسائط ما كانت اذ كان اول ما يلقاها اما ان يلقاها في قوة جسمانية فيكون حكمها حكم الاولى واما ان يلقاها في قوة مجردة لحكمها حكم اعقل، فان قيل ان العقل لا يدركها في القوى الجسمانية بل يرفعها اليه وينزعها منها او يجردها فكل تلك العبارات المقولة تقتضى لقاء من الرافع الى المرفوع اليه وحضورا من المرفوع عند الرافع وكذلك من المنتزع عند المنتزع عنه والمجرد عند المجرد عنه ولو لانسبة لقاء

وحضور وما شئت سمه للنفس الى البدن لما كان آلة لها والى المدركات لما ادركها ولولم يدركها لما عقلها كلية ولا جزئية وكيف واشئ المدرك واحد في معناه والكلية تعرض له بعد كونه مدركا باعتبار ونسبة واطافة بالمشابهة والمماثلة الى كثيرين وهو هو بعينه واذا اعتبر من حيث هو لم يكن كليا ولا جزئيا وانما يدرك من حيث هو وجودا من حيث هو كلى ولا جزئى وتعرض له الكلية

والجزئية في الذهن بعد ادراكه فمدرك الكلى هو مدرك الجزئى لا محالة لان الكلى هو الجزئى في ذاته ومعناه لا في نسبه واطافته اتى صار بها كليا وجزئيا . واما قوله بان الشئ الذى ليس في مكان لا يكون لاشئ المكانى اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه في حال، وذلك ان الشئ الذى في المكان قد يكون فيه بالذات وهو المتمكن وقد يكون فيه بالعرض كالأعراض التى في المتمكن مثل

النور والحرارة في الجسم الذى في المكان لها في مكان يكون ذك الجسم فيه ولو تصورت الحرارة تائمة بذاتها بحيث تنتقل من جسم الى جسم لقد كانت تكون قد انتقلت من مكان الى مكان باقية لها من متمكن الى متمكن وليست في مكان بالذات وكذلك الأمور وكيف بقول وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان يكون المحضور جسما او في جسم، والنفس شدة في جسم وان لم يكن كونها فيه كون الاعراض فيه .

واذا التل المذكور في اوضح التباين وبتباين وطالبه له حاله وحسم برسم فيه على وضعه في يمينه ويسرته بلطاب له بعد احواله تداره التباين والتباين في جزائه عند المحذور عند التباين من مقداره وكيف طالب محلا صرح كونه

كونه فيه من جهة التيا من والتماس ولم يطالب من جهة المقدار، وقد تحققت من علم النفس وما قيل ههنا معادا وغير معاد ذلك وتعرف من نفسك عند ادراك ما تدركه وتعقل معناه إنك امت ادركت عينه الجزئية الوجودية الحاضرة لا غيرك وانت اعنى ذلك المدرك هو النفس التي في البدن لا البدن فان كان ادركه قوة اخرى على ما هو عليه فهي غيرك اعنى غير هذا الشيء المدرك الذي سميت انا الذي لا تدركه على هذه الجهة وانت تتحقق انك انت واحد بعينك ادركت جميع ذلك اعنى ابصرت وسمعت وتخيلت وتصورت وتفكرت وتذكرت وعلمت وعقلت كل ذلك على ما قيل في علم النفس فما تعقل بهذا الوضوح كيف تشك فيه، فاما لو قلنا ارتسام الصور الخيالية المحفوظة في جسم من جهة الوضع والمقدار لم يلزم منا ان تكون اقوة المدركة لها في ذلك الجسم قو' مها بالجسم ووجودها فيه كوجود العرض ١٠ او كوجود الصورة المدركة فان هذا نفس المسئلة المتنازع فيها فانا نقول ان الله تعالى يحيط بكل شيء علما وليس بجسم ولا قوامه في جسم فلو كان هذا بينا بنفسه لقد كان قواما مردودا بنفسه واستغنى عن الاحتجاجين انى على ذلك وهذا واذ ليس بينا بنفسه وكيف يجعل مقدمة البرهان وكالية البيان ولو كان كل ما يلاقى الاجسام اما جسم واما عرض في جسم قوامه به وكان هذا بينا بنفسه ١٥ لما احتاج الى ان يبرهن على ان الحرارة والبرودة والسواد والابيض ونحوها اعراض بل يجب ان يتحقق أنه اذا عرض ان هذه الصور ترتسم بما يدركها من في جسم ان ذاك الجسم ليس هو جسمنا فكيف جزء منه اضيقه عن ذلك على ما علمت .

واما قراه انا نتخيل الصور الخيالية اصغر واكبر ولا محالة انها ترتسم وهي اكبر وترتسم وهي اصغر في شيء ولا محالة ان ذلك الشيء يختلف فلا يكون للصغيرة مثله للكبيرة والافتاوت في الصغر والكبر انما يكون لجسم، اتراه كيف ذكره ونسى الجسم وكيف اثبتته في أشخاص أناس وجعاه في جزء من جزء في الدماغ وكيف لما خطر العظم والصنوبريا وطالب للصغيرة مقداراً من الموضوع يساويها ٢٠

والكيفية كذلك لم يفكر في الخزانة التي جعلها لذلك وانها تضييق عن اصبعين فكيف عن شخصي انسانين .

وانهى ما ثبت بهذا البيان ان المحل الذي ترسم فيه الصور الخيالية والمحفوطة عن الاشخاص الغائبة جسم فلا يلزم بذلك ان المدرك الذي يدركها فيه جسم فكيف وما لزم ان المبصر من الذي يبصر ما في السموات والارض جسم بل قد بان انه غير جسم . فهذا محصول الاحتجاج ومناقضته باختصار وبيان ولم يصح منه ان مدرك الجزئيات جسم ولا جسماني لا محالة حتى ينفي ذلك عن الله تعالى وملائكته .

الفصل السابع عشر

في كيفية علم الله تعالى ومعرفة بالاشياء

قد قيل ان المدركات صنفان وجودية تشاهد في الاعيان وذهنية تلحظ بالاذهان وان الوجودية كالمبصرات اذا دركها بحواسنا لا يكون ادراكا لها بانقال صورها الى الآلات حساسا كما يعتقد من يقول بانطباع صورة المبصر في العين اوفى الروح الذي عند ملتقى العصبين، واتضح وضوحا شافيا ان المدرك ما يدركها حيث هي البعيد على بعده والقريب على قربيه وبحسب وضعه يمينا وشمالا وفوق واسفل فهكذا يكون ادراكنا للموجودات المحسوسة التي هد بنا الى ادراكها بالآلات التي خلقت لنا ونعتقد مثل ذلك في الموجودات الروحانية التي لاندرکها بالآلات الحسية ونعلمها ونعرفها معرفة استدلالية وان نفوسنا لو وصلت اليها كما تصل الى المرئي بالعين حتى شافيت ذواتها ودواتها ادركتها كذلك ايضا فلان مانع يمنعنا ولا حجة تدفعنا عن ان نقول بان الله تعالى يدرك سائر الموجودات كذلك ابصارا من حيث لا يحتاج عنه - منها شيء - ولا يضييق وسعه عن ادراك كل شيء . كما لم تضيق قدرته عن ايجادها باسرها وادراكها ادراك نفوسها لمبصراتها على الوجه الذي لا يلزم منه حلول المدرك في المدرك على ما قال به اصحاب الاحوال ولا التشكل في جسد كما قاله المجسمون ولكن على

الوجه الذى تدرك به نفوسنا لما تدركه من بعيد وقريب وصغير وكبير خصوصا من المبصرات فانه فيها ايبين وتداوضح ان حكم غيرها من المحسوسات حكمها ايضا .

- فاما المدركات الذهنية فقد قيل فيها انها صور كالمثل تتصور للاذهان وعندها من موجودات الاعيان بحيث تنتسب اليها بالهوية في حضور المدركات الوجودية .
- المنسوبة اليها عند المدرك وغيبته عنه حتى اذا ادرك المدرك عينا من الاعيان الموجودة وتمثل لها عنده صورة من ذاك الادراك تبقى بعد غيبة المدرك عند الذهن ثم تكون في بعض الاوقات خاطرة بالبال حاضرة عند الذهن ملحوظة منه كما تخطر بالبال صورة زيد مع غيبته في بعض الاوقات واكثرها غير خاطرة بالبال . ومتى رام الانسان برويته احضارها واطارها يباله احضرها وربما حضرت سنوحا ١٠ من غير طلب بحركة النفس على ذاتها بتردها في مخزوناتا ومحفوظاتها من المعارف والعلوم حتى متى عادت العين الوجودية حضرت عند المدرك الذى سبق حصول صورها عنده من الادراك الاول عرف ان هذا ذاك ، وبذلك يعرف الماس ما يعرفونه ومن يعرفونه من الصديق والعدو والنسيب والقريب والذيد والمؤذى والقنبا والمنازل ونحوها مما يصير معروفا فالمعرفة تحصل من الادراك وبالادراك ١٥ اعنى من ادراك سابق وبادراك ثان عائد يقول به القائل اعرف هذا انه فلان الذى قال كذا وفعل كذا في يوم كذا بقرينة كذا مما وعاه ذهنه حيثئذ وانحفظ عنده مع ما ادركه معه في زمان ومكان ، فقد قيل في علم النفس ان تلك الصور مع الاعتراف بانها محفوظة عند النفس لا يمكن ان تكون . تنقشة متصورة بالاشكال والمقادير المعروفة المذكورة المحفوظة الملحوظة في آلة هي جزء من البدن كما قيل ٢٠ ولا في البدن بأسره ولا فيه وفيما يلوحه من الهواء المحيط وغيره مما يحاور الانسان مما يسكمه ويتردد فيه وبلغ الكلام في ذلك ههنا عايتة من الافهام والبيان .
- وقول ايضا ان هذه الصور المحفوظة الملحوظة عند النفس الانسانية فدصح انها ليست بخوية في البدن الانسانى او ما يقاربه من الاجسام وانما هي عند النفس التى

ليست بجسم ولا قوامها بجسم ويشكل من امرها اختلاف الحال في كونها محفوظة غير ملحوظة وملحوظة غير محفوظة وملحوظة ملحوظة فان كان الذي يلحظها هو الذي يحفظها وذلك هو النفس المدركة لها فكان ينبغي ان لا تزال ملحوظة مادامت محفوظة وان كان الذي يحفظها غير الذي يلحظها فاذلك الغير . وقد بطل ان يكون جسما فهو نفس اخرى وقوة غير جسمانية فما علاقتها بالنفس وهل هي معها في علاقة البدن نفا رقا حيث تفارقه او تبقى عليها (١) بعده فارقته وهل تلك الحافظة مع حفظها تلحظ ما تحفظه وتدركه ادراك معرفة وعلم ام لا .

فتقول انا نرى الأشياء المحفوظة لا يراحم بعضها بعضا في الحفظ ولا يعوق بعضها عن حفظ بعض والملحوظة يراحم بعضها بعضا حتى لا تقدر النفس ان تلحظ منها الكثير معا لكن بعد وقبل . ثم انا نجد لها مع ذلك تتذكر كما تحفظ القبل قبل والبعد بعد او يعسر العكس والتهقير والتخليط ولو قصد بالارادة فكيف ان يسبح للذهن من تلقاء نفسه وانما السائح من الملحوظ منها هو على صورة المحفوظ كما تأدى فان كانت تلك القوة تحفظ وتلحظ معا عسر عليها حفظ الكثير وان كانت تلحظ وقتا دون وقت مثل هذه النفس فتحتاج الى خازنة (٢) ايضا ويتسلسل كذلك وان كانت تحفظ ولا تلحظ فهي هيولى منفعة قابلة لا صورة فاعلة والهيولى القابل الحامل للصور التي تنفعل ولا تفعل جسم على ما بان خصوصا ومحفوظاته ذوات مقادير واشكال فاین هذا الجسم وقد عاد الكلام فيه الى ما قيل في البدن واحزائه لكى المظربينا ان الذى يحفظ هو الذى يلحظ اعنى به النفس الانسانية لا غير .

والدليل على ذلك اننا نشعر بذواتنا ونعلم ان النفس تعرف ذاتها وتخطر ببال نفسها في وقت ومع اشياء ما تعرفها ولا تخطر في وقت آخر مع اشياء اخرى فلكونها في ذلك حكم المحفوظات الاخرى في كونها تخطر بالبال ولا تخطر ولا يجوز ان يقال انها لما خطرت ذاتها بالها حضرت ذاتها عند ذاتها ومالم تخطر كانت غير حاضرة عند ذاتها بل مخزونة في خزانها عند امينها وخازنها

(١) كذا ولعله - علقتها - ح (٢) كو - خزانة . فكذا

فكما لا يجوز ان يقال ذلك في ذاتها فكذلك لا يقال في محفوظاتها ويطردها القياس عليه في ذواتها وغفلتها وتأملها ويقطعها وجهها ومعرفتها لكنّها لها حالة في تصرفها تشبه حركة المتحرك من الاجسام على ذاتها بذاته ومن ذاته يتردد بها تأملها وادراكها مخزونات علمها ومعرفتها بروية وتصدد واردة لغرض مقصود وهو معلوم ، طوب كما يكون في التأمل الفكري والنظر الارادي • ويكون غير روية بل باطبع وفعلها الاصل لها بذاتها وموجبات فعلها المختلفة في اوقاتها وحالاتها برويتها المترددة بحسب ادراكاتها ومدركاتها مما يخطر ببالها من محفوظاتها ويطرأ عليها من ملحوظاتها التي تدركها من مدركات الاعيان والاذهان معا فتلاحظ في كل وقت شيئا بعد شيء وشيئا قبل شيء لان الملحوظ يشغلها عن غيره والمحفوظ لا يشغلها فاما تلحظ بكلها وكنهها لالتحفظ ولا تنجزى ١٠ على الملحوظات فانها في ذلك، هوبة واحدة وليس كذلك حالها في الحفظ لما تحفظه وان كان وسعها فيه يتماهى الى حد يضيق عما يزيد عليه .

وعلى ان الجماعة من القدماء اتفقوا على حافظ غير ملاحظ يسمونه القوة الحافظة ويرونها جسانية وبينه نحن انها لا يمكن ان تكون جسانية ولا يكون موضوعها الحامل لها جزء بدن الانسان ولا كله .

١٥ فان قال قائل انها قوة غير جسانية وهى مع النفس ولها ، كان قوله جائزا غير واجب لكون ما يقواه من ان الحافظ هو المدرك الملاحظ جائزا ايضا لا يمتنع بما قيل ، فان دقق النظر وقال ان الذى احتججتم به من ادراكها لذاتها حالها فيه كحالها في غيره من مدركاتها وهو حصول صورة من المدرك مخزونة في خزانة الحفظ تستعاد الى الذكر ، مثل غيرها .

٢٠ قلنا في جوابه ان ذلك يكون بغيبة المدرك عن المدرك في وقت ما ، اما مع كون المدرك هو الذات للذات فلا يغيب المدرك عن المدرك ولا يكون ادراكه بانتقاس صورته .

فان قيل ان لا يدرك انفسا ادراك المشاهدة كما يدرك بصرا بل ادراك الاستدلال

من الافعال فلا يعرف الانسان نفسه الا كما يعرف نفس غيره . من فعلها . قيل له ان الامر ليس كذلك بل الانسان يشعر بذاته مع كل لذة وألم وعلم ومعرفة وادراك وتأمل يصدر عن ذاته اذا تأمل حاله وفعله ولولا ذاك لما كان يشعر من لذته باكثر من انها لذة فاما انها لذته فهو شعور منه باللذة والمتذ وكذلك الألم والمتألم . وهذا منتهى النظر وقد صرح . منه شعور النفس بذاتها وغفلتها عنهما واشتغالها بغيرها عن ذاتها وخطورها ببال نفسها في وقت دون وقت لاشتغالها بخواطرها عن ذاتها فكذلك قد تشتغل عما في ذاتها وعند ذاتها وكما لا تفارق ذاتها ذاتها عند اشتغالها عنها كذلك لا تفارق (١) محفوظاتها عند اشتغالها عنها فاما دعت الضرورة الى خازن حافظ هو غيرها كما لم تدع الى مدرك ملاحظ هو غيرها بل امتنع ان يكون غيرها فالمدركات الذهنية صورها صلة عند النفس هي مثل محاكية للدرجات الوجودية محفوظة عند النفس مع نسبتها الى ماهي صور له ، بها يعرف العارف اعني بتلك النسب ان هذا هو هذا وليست من انواع ماهي صور لها ولا من جواهرها لما قيل من ان نارها لا تحرق وتلجها لا يبرد والضد منها لا يمنع الضديل هي اعراض حصلت عن اعراض وجواهر فصور الجواهر والاعراض الوجودية اعراض حاصلة عند النفس الانسانية يتميز منها ما هو صورة عرض عما هو صورة جوهر بميزة هي غير ميزة الجوهر عن العرض في الوجود وهي ميزة الجوهر عن العرض في الذهن حصلت في الوجود كما حصل في المعرفة احراق النار وتبريد الثلج وليس منهما ما يحرق ولا يبرد في الذهن . تمثل عليها بالكتابة في الكاغد اذا كتبت جوهرها وعرضا كان كله عرضا منقوشا في الكاغد وكذلك اذا كتبت نار او ثلج فانقارى يقرأ ويفرق فيما يقرأ بين الطباع المدلول عليها بما قرأ وان لم يكن الفرق فيما نقرأ فهكذا تصور هذا . واعرف منه قول فلاطون بعالم النفس ترى كل نفس عالمة عالا بما يحوى من المعلومات ونوع النفوس بأسرها عالم فيسه عوالم وكذلك قوله في عالم العقل وعالم الربوبية يعنى ان في عالم الربوبية تكون المعلومات بالنسبة الى الموجودات

(١) كو - لا تفارقها محفوظاتها . والمعلومات

- والمعلومات الأخرى التي في عالم (العقل - ١ - وعالم النفس - ١) كالمعلومات التي في عالم - ٢ - النفس بالقياس إلى الموجودات لكنك قد علمت أن من الصور الذهنية ما يكون سببا للموجود كصورة الخلخال في نفس الصائغ ومنها ما يكون الموجود سببه كصورة الشمس وصورة القمر في ذهن العارف بها والصور العلمية في عالم الربوبية تكون بأسرها من قبيل الصائغ والخلخال لا من قبيل الشمس والقمر بالقياس إلى الإنسان فلذا قال فلاطون بالمثل والقوا اليب وكيف لا وهي المثل الحقيقية بل الموجودات، ثم لما ونسختها وهي أم الكتاب فهكذا يجب أن تتصور في معرفة الله تعالى وعلمه .

الفصل الثامن عشر

- ١٠ فيما يعارض به هذا القول من أقاويل القدماء والجواب عنه يقولون أن المبدأ الأول الواجب الوجود بذاته لا يجوز أن يكون محلا للصور العلمية حتى تكون حالة في ذاته ولذا أنه جزء أو بعض حتى يقال أنها تحل فيه وهو إذا عرف الأشياء وعلمها لزم القول بانتقائه وتصوره بها حتى يصير لها محلا وهيولى والجزئيات المتغيرة المتبدلة منها تتغير وتتبدل فيتبدل علمه بها من ليس إلى إيس ومن إيس إلى ليس فيصير بذلك متغير العلم بتبدل صور المعلومات عليه واستحالتها فيه والمستحيل من الأشياء هو الذي يتبدل عليه الصور والأعراض فكيف يكون الواجب الوجود بذاته متغيرا متبدلا بكونه اليوم عالم كذا وفي غد عالم ضده بضد علمه المبطل لعلمه الأول فكيف يكون محلا للاضداد حيث يعلمها ويتصورها . فقلوا ابتز يه وإجلاله عن ذلك وإنه يتعالى عنه علوا كبيرا .
- ٢٠ ونحن نقول أولا في الأجلال والتزويه الذي يكون باختيار المنزه العظيم يصلح أن يكون بأمره وفعله حبث يأمر أن يكون كذا فكيف لا يعلمه ومعرفة التابيعين الموجودين متى خالهما الوجود كانا محالا باطلا كما علمته من حال المعلومات التي ليس وجود الموجود منها يعلم ذلك العالم بها بل علم العالم بها من الموجود (٣)

والموجود اذا واقفه كان صادقا وان لم يواقفه كان باطلا فليس يكون باختيار العالم وانما يكون بمواقفة الوجود فان كان الله تعالى ايس كما قالوا في كونه لا يعرف ولا يعلم بل هو عارف عالم بالموجودات فما نريد منهم التنزيه والاجلال ولا التعالى عما هو عليه وانما يتعالى عن مقابل ما هو عليه وما يخالف الوجود في صفاته وليس عقول الحاكين منهم حكما عليه حتى يكون كما يرضون ويستوقنون بل ينبغي لهم ان يرضوا له بما رضى به لنفسه ويحكموا (١) امره واختياره على حكمهم واختيارهم والوجود على معرفتهم فكيف والذي يلزمهم فيما نزهوه منه اشنع كثير اعند عقولهم لو فكروا فيما نزهوه منه واجلوه عنه فالتنزيه من تنزيههم والاجلال من اجلالهم اولى من تنزيههم واجلالهم لما يلزم من مقابلتهم (٢) من الجهل الذي هو عدم المعرفة ولا شئ اولى بالتنزيه والاجلال منه ولا جهل اعظم من جهل من نسب الجهل الى معطى كل حكمة اكل حكيم وكل علم لكل عالم فاذا اعترفوا بان المبدأ الاول لكل وجود وموجود وكل ما في الوجود عنه ومنه ما خافوا هذا بشئ ولا في شئ باكثر من انهم قالوا انه عما عنه وما هو عما عنه فهو عنه بالبداية الحقيقية ونسبته اليه اولى فلان المعرفة على قولهم مبدأ اول لا محالة ولا يكون غيره لان المبادئ الاوائل عندهم ليست كثيرة بل قد سلموا واعترفوا وقالوا بان المبدأ الاول لسائر الموجودات واحد هو واجب الوجود بذاته فعنه صدر العلم والمعرفة ايضا لانه ليس غيره فكيف يكون مبدأ صدور علوم العالمين وعارف العارفين عن لا معرفة له ولا علم عنده والعلم والمعرفة بما لا يقول احد منهم بوجوب وجودهما بذاتهما وكل ما ليس واجب الوجود بذاته فوجوب وجوده عن واجب الوجود بذاته وموجد العلم معلم وخالق المعرفة يعرف فكيف يعرف من لا يعرف ويعلم من لا يعلم هذا اصل لازم من جليل النظر لا وجه ارده بحجة برهانية ولا جدلية .

اما البرهانية فلان وجوب وجوده بذاته دون غيره من سائر مخلوقاته حتى يقينى مكتسب بعلم برهاني . واما الجدلية فلانه مما يسلبوه ويعترفون به ويأتقون

عليه ولا يعرفون ربهم الا به اعنى بانه وحده واجب الوجود بذاته، ومن فاعله
الناظر بما يسهله ويسلم لزوم ما يلزم عنه فقد احمه في الجدل على سائر المذاهب
وصناعة النظر تأمر المتأمل بانه اذا حقق اصلا وتيقن معلو ما حصله بنظره
وحازه الى سوابق علمه وتأمل نسبته الى ما هو مجهول حتى يكتسبه ويحصله
بذلك المعلوم السابق فان قدر على كسبه فذاك والا ثبت في علمه على معلومه
وترك المجهول في مهلة الطلب فامان تقضى المعلوم بالمجهول ورد الحاصل
بالمطلوب فانه لا يثبت له علم ولا يصح له يقين في معلوم ابد او يكون كن
ينقض الاساس لبناء الجدار فلا يبقى الاساس والجدار فعلى هذا كان ينبغي ان
يقولوا انه المبدأ الاول لكل علم ومعرفة كما هو مبدأ كل معلوم ومبدأ العلم
عالم والا فللعلم مبدأ اول غيره ولا مبدأ اول سواه هذا محال. فان اشتبه عليهم
بعد ذلك كيفية المعرفة والعلم وخالف عليهم اصلا من اصول اسسوها فلا ضرر
فانه قد اشتبه عليهم ذلك في انفسهم فكيف لا يشتبه عليهم في المبدأ الاول.

- وقالوا ان صورة البلدة بشكلها ومقدارها ترسم في البطن المقدم من بطون
الدماغ محفوظة الشكل والمقدار حتى ينطبق الشكل بمقداره العظيم على الجزء
الذى هو ألوف اضعاف له وان صورة القمر تبصر بان تنأدى الى العين فتنتقش
فيها وما كبرت العين ولا صغر القمر وما تنبهوا على طول الدهور وترداد الانتظار
لان يقولوا اذا كانت الصورة تأتى الى البصر وتذكر بارتسامها فيه فأتى فرق
يبقى بعد الارتسام بين البعيد الابعد والقريب الاقرب واليمين والشمال والخلف
والقدام فاذا كان هذا علمهم بعلمهم وهذه معرفتهم بمعرفتهم فهلا توقفوا عن
الحكم بالجهل المطابق على مبدأ كل علم ومعلوم وقالوا ما نعلم كيف يكون ولا على
اى وجه يكون فا كان يضربهم ما جهلوه فيما علموه وكان العلم بالمجهول المطلوب
لهم في مهلة الطلب ولن يأتي بعدهم فيتبع بنظره نظرهم.

فاذا قولهم بانه يكون هيولى ودو ضوعا للمعلومات فيحتاج الى اعادة الكلام
في الهيولى والموضوع بحسب اصطلاح القوم في الغتم. وما يدل عليه ما انتقل

اليهم عن السلف في العبارة القديمة فقد عرفت ان الهيولى ليست من الالفاظ العربية فيعرف المتكلمون بالعربية معناها الذى وضعت له اولا او معنى اللفظة التي اشتقت او استعيرت منها لكن معناها فيما قالوا يقارب معنى المحل والموضوع والمادة وقد عرفت المحل انه شبيه في العبارة بالمكان الذى يتمكن فيه المتمكن ويحل فيه الحال في ظاهر العرف. واما فيما اصطلاحوا عليه فقالوا ان الجسم محل البياض والحرارة وايس مكانا لها فان المكان هو الذى يتصور فيه انتقال المتمكن عنه الى غيره واختلاؤه لغيره وايس كذلك البياض والحرارة على رأيهم في الموضوع بل زوالها فسادها والمتمكن ينتقل من مكان الى مكان من غير فساد فكل مكان محل وايس كل محل مكانا والموضوع هو ما يستأنف لذلك ويتخذ له كالكاغذ للكتاب والمادة ما ترد من ذلك على المستمد اولا فالا كالاغذاء. ١٠

لبدن الحيوان والنبات والمياه للانهار والبحار، والاتفاق في ذلك على ان الهيولى والمحل والموضوع والمادة تسمى بهذه الاسماء من حيث تفعل بقبول الصور في التشكل والتلون والتسخن والتبريد والاتصال والاتصال من غير ان تفعل شيئا فان فعل الموضوع فعلا ما فهو مركب من مادة وصورة يفعل بصورته ويفعل بما دته والهيولى البسيطة تفعل ولا تفعل البتة فهي موجودة بعلمها الموجبة لوجودها وبها وفيها يصح وجود الصورة (كما يوجد الكاغذ بفعل الكاغذى وبالكاغذ وفيه توجد الكتابة عن الكاتب - ١) فهي غنية عن الصورة في وجودها لا في كونها شيئا من الاشياء المنعوتة الموصوفة بالصورة مثل ان بدن الانسان هو بنفسه الحلة فيه انسان لا بجسميته التي هو بها هيولى فهو جزء من طبيعة الانسان - من حيث هو انسان وهو انسان بالصورة واما بجسميته ٢٠

فلا مدخل لصورة الانسانية فيه من حيث هو جسم فانها تفرقه بالموت فلا يكون انسانا ويكون جسما والذي يصاح ان ينفي عن واجب الوجود بذاته من هذه الاحوال هو لا تفعل كالتجزى بالفرق والتشكيل الذى هو انفعال محض في الهيولى وكذلك كونه لا يفعل دن الهيولى من حيث هي هيولى لا تفعل وكذلك

كونه يفعل وينفعل فانه يكون بذلك مركبا من صورة فاعلة وهيولى منفصلة
 فقد انفى عنه ذلك وصح ان لكل مركب مركبا فاما ان تحدث عنه اشياء من
 صفات تشبه الاخلاق والافعال الموجبة لافعال اخرى كالارادة والاباء والرحمة
 والجلود فلا، فان هذه آثار صورية قائمة بما تصدر عنه لاعلى انه ينفعل بها بل يفعلها
 ويفعل بها، فان النفس الانسانية تشاق فتطلب وتغضب فتستقم فتجب عدها بحسب
 معرفتها وادراكها احوال هي افعال توجب افعالا فارادة الله تعالى من هذا
 القليل ولا يمارون فيها اعنى انه خلق الخلق بارادة ومعرفة سابقة بما خلق من
 اول خلقه اذ لم يوافقوا على الباقي فلاشك ان الارادة لما خلق واوجد من اول
 وجود صدر عنه سبقت الوجود عنه سبقا وتقدم ما بالذات فهذه الارادة
 والمعرفة الواحدة ان لم يسلبوها ايضا وانكروها فيما يتكرونها عدنا الى ما يقولون
 به من معرفته لذاته لذاته فهمى سلبية غير مردودة عندهم .

فقول معرفة ذاته بذاته لا نخلو ان تكون غير ذاته، او هي ذاته قال فريق منهم
 ان معرفته لذاته بذاته هي ذاته من غير تكثر فالعقل والماعقل والعقول واحد
 فيه وهذا عقل وعقل ومعقول لا يعقل فان الاول ذات فعالة والثاني محل
 صادر عنها ونعرض ان الثالث هو تلك الذات الاولى حتى يكون المدرك هو
 المدرك اعنى مدرك ذاته فكيف يكون الادراك الذى هو المفعول هو المدرك
 وهو المدرك وما الفرق بين ادراكه ولا ادراكه، فكيف يصدق ايجاب الادراك
 ويكذب سلبه فما الموجب وما المسلوب وما الصادق وما الكاذب وكيف
 يقول القائل ما لا يتصوره اللهم الاعلى وجه المجادلة ودفع الخصم بما لا يفهمه القائل
 ولا السامع معا حتى يفهمه بما لا يفهمه خصوصا اذا جاء بغريبة يحملها على مذهب
 السلب والعدول عن تشبيهه الخالق بغيره، وهم يقولون بان من الاشياء لا يعقل
 البتة ولا يعرف ولا يدرك ادراك المعرفة والتصور كالطبيعة والهيولى ونحوها
 فاذا كان الاول تعالى يدرك ذاته بذاته من غير ادراك هو فعل صادر عن ذاته
 وصدور صا، فالامر بينهما لا يدرك ذاته فان الادراك قد سلب

عنه ولم يبق الا ذات بمجرد ها وذات ما لا يدرك ذاته كذلك ايضا فما الفرق بينهما اذ ارفع الادراك أبكونه قد سمي بثلاثة اسماء أو قيل عليه ثلاث كلمات لا يغادر معناها معنى الواحدة منها فلا تكون الا الفاظا مترادفة لا يدل احدها على غير ما دل عليه الآخر ولا يمنع مانع من ان يقال كذلك للهوى والطبيعة بل كل من يتصور ما يقول يعلم ان الفعل غير الفاعل والادراك غير المدرك والعلم غير العالم والافسلب العلم صادق على من هو علمه بالمعنى حيث لم يتكرر فيه سوى اللفظ فقط فمعرفة الاول تعالى بذاته غير ذاته وكذلك معرفته بمعرفته بذاته وتكرار ذلك على ما قلنا في علم النفس فكيف بمعرفته بمخلوقاته وليكن على ما يساهون بأول مخلوق منها بما يقرون بصدوره عنه بذاته بارادته التي في ضمنها معرفته به واختياره لصدوره عنه كل ذلك معرفة وعلم له صورة حاصلة عند العالم فكيف تلك الصورة واين محلها .

والحق في ذلك هو ان العلم في العالم ليس كالصورة المصورة بالتشكيل والتفريق وبالتفصيل والتوصيل في الموضوعات الهيولانية وكما قلنا ان نار العلم لا تحرق وتليج المعرفة لا يجمد كذات فاصله لا يفصل وواصله لا يصل ومفرقه لا يفرق وجامعه لا يجمع ما هو فيه وله، وقولنا في تناول اشياء عدة على ما سبق القول به كل منها يخالف الآخر وهو كون الشيء في الزمان وكونه في المكان وكونه في العرض الاضا في وغير الاضا في وكون العرض فيه كاصداقة والمودة والنعمة والشقاوة والحرارة والبرودة والسواد والبياض والنفس في البدن والضوء في البيت ونحوها فتميزة في تناول من هذه اوجزه وان عدة كل واحد منها غير الآخر فهي في هذه ايضا تنه وتدل معنى غير تلك المعاني كلها بدليل ما قلناه من اجتماع الاضداد مع في النفس العارضة بها كما لا تتصور النفس بكنه ماهيتها وعين ذاتها ولا تعرفها بغير المعرفة الاستدلالية كذلك لا تعرف ما فيها من المعارف والعلوم الا بمعرفة الاستدلالية ايضا ولا تعرف كونه فيها الا بالنسبة اليها كما لا تعرفها فتدول هذا التي غير تدلوله في جميع ما قلنا مما تتصوره ونعرفه كما ان هذا

هذا الذي فيه والذي هو فيه غير ما نعرفه مما نتصوره ونطلع على ذاته اطلاق الادراك بالنيل والمشافهة بل بالاستدلال فاذا كانت هذه الحال في نفوسنا التي هي ذاتنا فما قولنا في المبدأ الاول الذي بعد معرفتنا عن معرفته مثل بعد وجودنا عن وجوده وفي قدرتنا عن قدرته وفي ادراكنا عن ادراكه قلنا لم نتصور ذلك كذلك في نفوسنا مما نفينا عنها فكيف نفيه عن المبدئ المعيد كوننا لا نتصور كقيته ونقصه به التنزيه عن مشابهة الهوى ، فالحق انه منزّه عن هذه المشابهة لكن لا بسبب الفى واجابه بل بالفرق بين الفيين . واجعل البعد في الفرق كالبعد بين المفروق بينهما وقس عليه بما فرقت في قول في من حال نفسك وحال غيرها مما تقول عنه في ولا تسلب المعنى اصلا ، وعبر بما شئت فقد عبر الانبياء عن ذلك فقالوا تارة عنده وتارة له وتارة يعرف وتارة يعلم وتارة يرى وتارة يسمع .

والحق ان الفرق بين المعنيين في مدلول اللفظ بالاكل والاكثر والاخص والاشرف والبسيط والمركب والاخص والاكمل فهكذا يكون الفرق لا بالسلب الكلى ، فهذا يقال لمن قال انه لا يعقل الا ذاته وموجودا واحدا هو اول موجوداته .

واما الذين يقولون بأنه يدرك الكميات من الموجودات والازمات من المخلوقات فلا يلزمهم منه الا ما تيل في التغير والتبدل وقد قلنا في ذلك ما كفى فاذا لم يمنع من جهة المحل والهوى والتشنيع بهما في ظاهر النظر لم يمنع من جهة التغير فكما ان المعلومات ليست عنده كالقوش في الاجسام المفردة الجامة لقاصلة ، الواسلة بالتشكيل كذلك لا يكون التغير عنده بها كالتغير بهذه ايضا وكيف يسلم المعرفة للانسان بربه هي معرفته بنفسه فانها الباب الاول من باب العلم عالم الربوبية ، وقد عرمت الحال في ذلك في النفس . وكيف لا يكون لها بهذا هذا التغير والاضاعال الذي يكون للوضوء ، بالصور والاسكال فكيف يكون للبدا لاول .

الفصل التاسع عشر

في اثبات الصفات الذاتية لله تعالى

الموجودات تنقسم بضرب من القسمة الى ثلاثة اصناف الى ذوات حاصلة
في الوجود وجودها حاصل لذواتها حصولا اوليا ودواتها كذلك ايضا في
الوجود، والى افعال تصدر عن تلك الذوات وتوجد في (١) المفعولات
والمعلولات فوجودها لا يحصل لها في ذواتها بل يوجد بوجود الفاعل ويحصل
في المفعول وبه لها وجود، والى صفات هي حالات في الذوات الموجودة
وجودها فيها وبها ومعها ولها لا لها في ذواتها. مثال الاول الانسان فانه ذات
موجودة وجودها حاصل لها حصولا اوليا وهو كذلك في الوجود. ومثال
اثنائي الحركة فانها فعل يصدر عن محرك كالانسان مثلا في - يتحرك كالقلم مثلا
فوجودها يصدر عن الانسان المحرك في القلم المتحرك ولا يحصل الوجود لذاتها
في ذاتها بل في ضمن وجود غيرها فوجودها في وجود غير لا في ذاتها وذلك
الغير هو الفاعل كالانسان المحرك وفي المقابل المفعول المتحرك كالقلم ولولاها
لما تصور نسبة الوجود اليها. ومثال اثنائي خلق من اخلاق الانسان كالحياة
مثلا فانه حالة - وجوده في نفس الانسان وجودها فيها وبها ومعها ولها لا يتصور
لها بذاتها وفي ذاتها وجود فانه لو قيل ان الحياة ذات - وجوده قائمة في وجودها
بنفسها بادرت الاذهان قبل النظر والتأمل الى رده فالدوات فعالة والافعال
صادرة عنها والحالات صفات تصدر الافعال عن الدوات بها وبحسبها كما تسخن
الما برحارتها ويرد البليج برودته ويحب الانسان اعيه بحيائه الى فعل
من افعاله ويعطى بكرمه ويقتل بقسوته ويطلب بشوته وشهوته ويهرب
بكراهيته وخافته لا يتصور لكرم موجود الا في كريم ولا القسوة الا في
قس. وقد سبق الكلام في ان الدوات لا تكون اسرها واحبة الوجود بذاتها
بل وجود كل - وجود من ذات وصفه ومفعول واحد واحب الوجود بذاته
ثم يكرن الحاصل في الوجود اوليات ثم الصفات اتى في الذوات ولها

ثم الافعال الصادرة عن الذوات بالصفات والحالات ومن الصفات والحالات ما يكون للاشياء بذواتها من ذواتها تصدر عنها فيها وتوجد لها منها اعنى للشيء من ذاته ومنها ما يكون لها عن علة معطية وسبب موجب .

اما التي للذات بذاتها فكالحرارة لل نار والبرودة للتاج لست اقول للجسم الذي صار ناراً او الذي صار ثلجاً بل لل نار وثلج وقد عرفت الفرق بينهما ومثل مساواة الزوايا التلات من كل مثلث قائمتين فانه للثلث بذاته ومن حيث له ثلاث زوايا تشتمل عليها حدوده

واما التي للذوات من غيرها فكحراره الماء عن النار والمجاورة لها وبرودة الهواء من برد التاج المجاوره، ومثل نور الشمس للشهس من ذاتها ونور القمر من الشمس فاذى للشيء من الصفات بذاته ومن ذاته يقال له طبيعة وخاصة ليس لحصوله لذاته وفي ذاته سبب سوى ذاته لاصفة اخرى من صفات ذاته ولاسبب آخر خارج عن ذاته والاعمال تصدر عن الذوات بحسب الطبائع والخواص التي هي الحالات والصفات الاوائل انذاتية للذوات .

فان قال قائل ان الذوات الموجودة بغيرها صفاتها وحالاتها موجودة فيها عن غيرها ايضا اما ذلك انعم الوجد حتى يكون موجود الذات موجود الصفات التي لها بالذات واما ان يكون غيره مثل الكاعد الذي يصعده الكاعدى ويكتب فيه الكاتب فيكون إيجاد الكاعد عن موجود و إيجاد الكتابة فيه عن موجود آخر .

قيل له هذا يكون في الصفات والحالات المكتسبة عن علل موجبة غير الذوات التي صدرت عنها وفيها ، وليس كلاما فيه وانما الكلام فيما للذات بالذات ولا بد منه انه لو كانت كل صفة في شيء عن غير كانت صفة غير عن غير ومضى ذلك الى غير نهاية فلا بد من الاقرار بصفات وحالات للذات بالذات من الذات سواء علم ذلك او لم يعلم والذي يعلم منه حقا يقينا صفة الاول تعالى له ليس معه في الوجود مساوق بل كل وجود هو غيره بده في الوجود حدية

بالذات وإيجاد الموجودات بأسرها هو فعله الصادر عن ذاته وقد قيل ان الفعل يصدر عن الذات بحسب الحالات والصفات الجود عن الجواد والقدرة عن القادر والحكمة عن الحكيم فهو جواد قبل ان يجود والالما جاد وحكيم قبل ان يحكم ويحكم والالما احكم ولا حكم .

ولا يمكن قائلنا متصورا ان يقول ان جعل الاثنين زوجا ولا الثلاثة فردا او الزوايا اثلث من اثلث مساوية لقائمتين بل يقول ان وجدنا اوجد الاثنين والثلاثة والثلث وحيث اوجد الاثنين فقد اوجدنا زوجا ولا يمكن ان يوجد الاثنين وتكون غير زوج والثلث وتكون غير فرد والثلث وهو غير مساوي الزوايا اثلث لقائمتين ولا يحتاج ان يوجد لها ذلك بعد ان اوجدنا فانه لها بها ومنهم من حيث هي كذلك ، فالصفات المستعارة في الاشياء تدل على

١٠

صفات غير مستعارة في اشياء ولا تستمر العاربة الى ما لا يتأهى ولا يكون دورا فان السابق في الوجود لا يدور على اللاحق كما قلنا في العلل والمعارلات وان كان الوجود وجوب وجوده في الموجودات . وفيه ان الالما تصدر عن الذات كما قيل باطبع والخاصية لكن ليس كل فعل عن كل فاعل بل من الافعال ا يكون مصدرها الارادة ، مخافة للطبيعة او الموافقة لها او الى هي غير مقتضاها وان لم يخلف ولم توافق والارادة تكون من صفات الدوات الفعالة ولا تكون بارادة فيتسلسل الى غير اتمية او يدور دررا على ، فانه في العلل والمعارلات واتضح استحالة فيها فان كانت ارادة اراده ولاولى بنهر ارادة ولا بد من اولى ادلا

١٥

تذهب الاسباب والمسببات الى غير اتمية الارادة الاولى بلطبع لا بارادة ومعنى باطبع في هذا الموضع ما صدر عن الذات من اثر وفاعل دل فيها ولها بحيث لا تتحكم الارادة في مصدره ومعها الارادة لا تتحكم في الارادة وان تحكمت فلا تتحكم في الارادة الاولى الارادة لا ترى ارادة من الماعل بل هي باطبع باب عن الذات وله ركل فاعل بهر الا مال تسوق انهاء من نظام واتفاق على عرض مقصود ونهية محدودة لها بأسرها هو فاعل باروية

٢٠

لان معنى الروية في هذا الموضع هو ان يتقدم العلم بالفعل ثم بعد العلم تكون الارادة والعزيمة وهي حالة بها يكون الفاعل فاعلا بعد ما لم يكن بمعية اما بالذات او بالزمان ولو خلا الفاعل عنها لما فعل فهذا معنى الارادة في هذا الموضع .

والفاعل بالطبع هو الذى ذاته سبب فعله و مصدر فعله عن ذاته لا عن حالة اخرى صادرة عن ذاته او عن غير ذاته ، ووجهة للفعل سواء علم بما فعل او لم يعلم بعد ان لا يكون العلم هو الموجب لصدور الفعل عنه فان الانسان تصدر عنه افعال بعضها لا يعلم به ولا يشعر كهضم الطعام وتنفيذه في اعضائه فانه فعل يصدر عنه فيه فهو عنه بالطبيعة ويصدر عنه العطاس والسعال والجوع والعطش ويشعر بها مع كونها افعالا تصدر عن ذاته في ذاته لكنه يشعر بها ويعلم وليس

العلم سبب الفعل فهذا ان آخر . واصطلاحوا على ان يقال انه بالطبع او بالطباع ١٠ و فرقوا بينه وبين الاول بالتصريف فقالوا عن الاول انه بالطبيعة ثم تصدر عنه افعال بعد علم سابق يتبع ذلك العلم حالة يشعر بها عن ذاته في ذاته توجب الفعل وتكون سببا لصدوره عنه وهي الارادة كالكتاب فيما يكتب والقائل فيما يقول بفكره ورويته فانه تعالى خالق الخلق ومبدأه الاول لا محالة بل المبدأ الاول

هو وفي الخلق نظام وحكمة تسوق الالهال المتضمنة الى عايات ونهايات تتمق ١٥ عندها كما تتمق الانعال الحسية والطبيعية والطبعية والارادية من الانسان على عاية واحدة هي حيته وبقاؤه الذى قدر له بشهوته يطلب الغذاء ويطبعه يهضمه وبارادته يحصله ويأكله وبرويته يختاره ويميره ويقدره ويؤويه وبحسه يدركه وواقفه من لائمه فقد اتفقت الافعال المختمة فيه مما بالطبيعة ومما بالطبع

والطبع ومما بالروية والارادة على عاية واحدة هي حياته في الدنيا . وهكذا يرى ٢٠ في الانخص نحتلة را حدا يحرق ويذرع و آخر يحصد ويطحن ويخبر و آخر يسج بوبا و آخر يتخذ اوى ومسكما و آخر يحلب من موضع الى موضع فيحجز الحجاز للزراع الحاصد ويذرع ويحصد الراوع والحصد ناختاز وهؤلاء لمتخذ الكن ومتخذ الكى لهؤلاء فتجتمع الافعال عمدا مظالم الذى يسوق الى عاية هي

بقائه الناس وحسن حياتهم بل ترى الاوقات المختلفة والفصول المتباينة الطباع كذلك ايضا تنساق الى غاية تعد الشتاء وتمد الربيع وتظهر الصيف وتكمل الخريف هذا في النبات والثمار والحيوان. وكذلك تنبت الاشجار فتثمر الثمار وتقع الى الارض فتنبت الاشجار فتستبدل لاحقا لسابق وتستبقى نوعا على الاستمرار .
وسائر ما ذكر في الطبيعيات من احوال الاكوان والمتكونات في الشخص الواحد من النبات والحيوان باعضائه المختلفة وافعالها المتغيرة وفي الاشخاص المختلفة من النوع الواحد والافعال من الجنس والجناس في الوجود كله على ما ظهر فيه من الحكمة الدالة على سابق العلم الآخذ من المبادئ والبدائيات السابق الى الغايات والنهايات وتلك افعال تجتمع الى فعل واحد يجتمع الى فعل بعد افعال اجتمعت اليها للسياقة الى فعل آخر هو غاية لها فذلك الفعل عن علم سابق وتلك السياقة عن حكيم عالم مرید وعارف للافعال الارادية والارادات مبدأ اول فكما ان مبدأ وجود كل موحود هو الوجود الاول كذلك مبدأ كل علم هو علم الاول فهو علم الاول ومبدأ كل حكمة حكمة الاولى هي حكمة الاول كذلك مبدأ كل ارادة ارادة اولي هي ارادة الاول لما ثبت من وحدانية المبدأ الاول لكل . وجود فالمبدأ الاول مرید بدليل وجود الارادات في خلقه وعالم بدليل وجود العلم في خلقه وحكيم بدليل وجود الحكمة في خلقه وجواد بدليل جوده بخلقهم وقد در دليل تدرته على حاكمه وعارف بانواع العرفان بدليل المعرفة الموجودة في حقه ومبادئ اول وجود الذوات وفعله للافعال وصفاته للصفات فهو المبدأ الاول العام المبدئية لسائر الموجودات وليس لصفاته الذاتية مبدأ سوى ذلك . ليس في علمه . علم ولا في معرفته . معرف مرشد ولا في ارادته الاولى سبب موجب غير ذاته فصمات ذاته عن ذاته واحاله صادرة عن ذاته وصماته لصدره عن ذاته وليس يمكن ان يصدر عنه فعل لا يعلم به كما يصدر عن بعض محارقاته حتى يارم المنزوم وتقول انك كما اوجبت العلم في مخلوقاته عن علمه والمعرفة عن معرفته والارادة عن ارادته كذلك قل ان الطبيعة عن طبيعته

وذلك ان الفرق بين الاعمال الطبيعية وغيرها هو ان الاعمال الطبيعية تصد رعن
 فاعلمنا بغير معرفة وعلم منه فافرق بينهما وبين غيرها عدم المعرفة والاعدام لاعلة
 لما حتى تنسب الى مبدأ اول او ثلث فالعلم دليل على علمه كما ان الوجود دليل على
 وجوده الواجب والجهل ليس يدل على الجهل كما لا يدل العدم على العدم فليس
 للاعدام علل حتى ترد الى المبدأ الاول وانما لك ان ترد اليه عليه الوجود في كل
 موحود فقد اتضح من هذا الكلام ان للبدا الاول ارادة وعلمها هما له صفتان
 ذاتيتان اوصفة واحدة ترجع الى نسبتي مختلفتين وذلك له بذاته من ذاته به خلق
 ما خلق من مخلوقاته ووجد ما اوجد من مبدعاته وهما له بالذات عن الذات
 فان كانت بالطبع وعقبت بذلك الصدور بالذات عن الذات مع معرفة وعلم
 فذلك جائز في مذهب الحكمة الناطرة في المعاني وربما لم يجز في مذاهب قوم
 حدوا ما اطلقوه عليه من العبارات في صفاته بمحد مقبول راجع الى امر مطاع
 فقالوا نسميه ربا وخالقا وموجدا ولا نسميه علة ولا مبدأ اولاً وذلك تحريم
 لفظ ولا يجرمون معنى الابالجنة المانعة كما لا يجوزون الابالجنة المجوزة ولا يجب
 الابالجنة الموحبة .

59405

- ١٥ واقول ان له التام والكمال بذاته من ذاته لا بغيره ولا من غيره فانه لا غير
 معه في الوجود اعني الوجود المساق لوجوده الواجب بذاته بل كل ما في
 الوجود منه وعنه وجد بعد وجوده فليس له في وجوده مع ولا قبل حتى
 يستفيد منه حالاً او يكتسب منه تماماً او كما لا واتام والكمال يقال على دى التام
 والكمال اذا كان من شأن طبيعته ونوعه ان تكون له صفات فكانت له باسرها
 من غير ان يعوزه منها شيء فحينئذ يقال له تام وكامل بقياس شخص آخر من
 نوعه لم يمتنع له تلك الصفات اتى من شأنها ان تكون له بطبيعته ونوعه
 كالانسان مثلاً الذى من شأنه ان تكون له بطبيعته ونوعه الكمال الذى (١)
 في صحة مزاجه وتناسب اعضائه وقدرته على حركاته وتحريكاته وقطعته قوة
 ذهنية وكما له بهلوه ومعرفة لسائر العلوم اتى من شأنه ان يعلمها والصاعات التى

بجمله لاحالة ان لم يزد بالعطاء لم ينقص بل يعطى اقل مما عنده كالنور من النور
او مثله كالصباح من الصباح او اكثر منه في العدد والمقدار لان في النوع كاللهية
عن الشراة ولا يصح ان يعطى العلة ما هو اكثر مما لها في نوعه وبعده وجوهره
الذى هو صورته النوعية كما لا يسخن الحار شيئا فيجعله احر منه وكما لا ينير النير شيئا
فيجعله انور منه فكل جمال وبهاء وتمام وكمال لموصوف بوصف انما هو مع
الموصوف به من عند العلة الاولى فلها منه اعنى من ذلك الوصف اكثر مما لكل
موصوف ولا يمكن ان يكون اقل على ما قيل ، فاذا اكننا نعرف ما للعلوليات
الاواحدون الوسائط اتى لانعرفها ولا نعرف ما لها من ذلك من الملائكة
والروحانيين ونعرف على طريق الجملة ان اتى اتملك الوسائط من ذاك الضعاف
ما لهذه اتى نعرفها واضعاف الاضعاف لما علانها وقرب من العلة الاولى فالذى
للعلة الاولى اضعاف مضاعفة لما نعرفه مما نعرفه ومن نعرفه ولا نعرفه فله من ذلك
باسره للغاية التصوى بحسب الوجود (١) والموجود منه .

هذا قول مطلق في كل حسن حسن وجمال جمال وفضيلة فضيل وخير وبهاء ومجد وسائر ما تدل عليه الفاظ المدائح والثناء ان يقول فيه من ذلك بمعنى المبالغة في كل ما هو خير وجمال وكمال وتتم على الحقيقة ويعني بما يقوؤه ويفهم مما يسمعه الغاية المقصودة ان لا يشترك بها المشاركون في اللفظ والتسمية الا في بعض من المعنى يقل عن ان ينسب الى كل نسبة معلوم الى معلوم في التجزية والاضاعاف فله الحسن الاحسن والامام الاتم والكمال الاكل والخير الاحير والفضيلة الافضل بمعنى الغاية في ذلك اسره والغاية هاهنا من الوجود والموجود لامن المتصور المعلوم فانه غير محدود ويخبره الوجود وهذه هي الصفات الالهية . واما السلبية التي بمعنى التنزيه والتفديس والظهارة فكذلك ايضا ينبغي ان يتصورها العاقل في عقوؤه ودل عليها بما طلع في الأعداء والمقاصص والنبايات والمفادات تلك ساوب في عقل والمقول ليست اشياء موجودة مرفوعة عنه اعني المقاصص والاعدام وان ارتفع اعني عنه في عقل وعقل وتصور المتصور والا

قالذي يرتفع في الوجود ويبعد عن الشيء الموجود إنما هو شيء موجود كالضد
 والباين فهو تعالى منزّه مقدس عن الاعدام والنقص في أن يوصف بها أو تنسب
 إليه من حيث هي اعدام فإن الذي عنه هو الوجود لا العدم واما الاضداد
 والمباينات فينسب اليه منها ما يليق بالتميزه والتقديس وهو البعد والابعاد من
 خسائس الموجودات التي هي عنه في الوجود في الطرف الاقصى فاذا قال قائل
 انها عنه ومنه على انه علمها الاولى التي بالذات من غير واسطة فقد قال بما يخالف
 التقديس والتميزه والذي قاله النبي العالم في ذلك ان الشرا لا يجاورك والاشرار
 لا يقرؤك ولا تقرهم فذلك معنى اقدس والزهرة وهو بعد الاشياء اتي تنسب الى
 النجاسة من قدسها وابعادها عن مرتبة وجوده لا كما زعمه قوم، بأن قالوا يحمل عن
 معرفة الاشياء بأسرها، وقال آخرون بل عن بعضها ولو وجب اجلاله وتزيينه عن
 البعض لوجب عن الكل فان الكل بقياسه سفلى وهو الاعلى وقليل وهو الاكثر
 وصغير وهو الاكبر وهو حي اعنى فعال عارب (١) بما يفيد ان الحى فيما نتمازفه
 يقال لمن هذه حاله حتى اذا فقد ان يفعل او ان يشعر بفعله قيل له موات او جمد
 كالانسان الميت فانه يقال له ميت لم يلان حسه وحركته وشعوره ومعرفته
 والسيف يقال له جمد لعدم شعوره بفعله لكن الحى منا تصدر افعاله عن اعضائه
 بقوة فيها يفارقها بالموت فتعدم افعالها فالحسد منا والآله هو الفعال الذى نشعر به
 لكن مصدر الفعل منه قوة هي نفس فيه وهى حسه وميت بعد مها والله تعالى
 حى بذاته لا بقوة فيه كما فى الجسد حسه وحياته له منه واجبة الوجود بذاته
 لا كالنفس التي فيها فن وجودها بغيرها وعن غير ما وادته لأجله على الوجه
 الذى سبق القول به .

١٠

١٥

٢٠

وايضا فان افعاله تصدر عن تصور وعرفه من نفوسنا تتبعها عنمة محركة
 لا اعضا لنا نحو الفعل تصور نفوسنا عن اتمام الفعل بذاته وهو قادر لا بقدره بل
 بذاته . ثم فعله تصوره وادته وهو معنى ما قيل من انه يقول كى فيكون وذلك

() كما - وانظر - فما لا عارف - ح

ايضا يكون منا بتصور يتبعه تفكر في الموجبات والاصوارف تخلص به العزيمة على ايجاب الفعل ثم تنبعث عنا الارادة للمعل بالمصممة البرية عن التراجع والتوقف والردد بين فعل ولا فعل وبتلك الارادة الحاتمة تحرك نفوسنا الاعضاء التي هي مبادئ الافعال وآلاتها نحو الفعل وهو تعالى يحيط بكل شيء علما ويحضر في علمه مع تصوره الأمر كل موحب وصارف معه . مع لا يتوقف فيه على تردد الفكر من شيء الى غيره بل يسع علمه الكل مع لا يكون بين معلومه ومفعوله زمان يروى فيه او يفكر فامر به ذلك واحد لا ترداد فيه ولا توقف البتة وهو جواد لجوده بالوجود بذاته ولا جل ذاته لا لجزاء او عائدة تعود عليه مما يوجد ومن يوجد فان الذي يسمى من الماس جوادا هو الذي يعطى بغير جزاء مشروط ولا عائدة مطلوبة لكن الجواد منا وان لم يطلب العائدة ويشرطها ويقتضى بها فانه يتوقعها بالحمد والثناء والمجازاة ممن يعرفه بذلك فيجزيه على خلقه وجميل افعاله بايصاله الى بغيته من حاجاته ودفع ما يكرهه من مؤذياته والله تعالى غير محتاج الى شيء فان الكل له ومن عنده ولا يخاف شيئا فانه لا ضده فليس لجوده سبب . وى الجود الذي هو منه وله فهو الجواد حقا وكذلك هو الغنى ولا جود الا عن غنى فان الفقير اذا جاد فقد اضر بنفسه من جهة ما هو حاجته الى ما جاد به وأتم من ذلك باسره ان الجواد والكريم . ما يعقره الجود والكرم من اجل ان الذي يعطيه ويجود به . ان الاموال يعد منه هو ويمتثل منه الى من جاد به عليه وحوود الله تعالى لا يقصه شيئا كما قلنا في النور والمار على طريق العمل والابداع ولايجاد ولا حداث لا على طريق لا يتقال نخرانته لا يقصها عطاؤه كما ينقص خزائن الملوك فهو الحى التادر يريد الامر الغنى الجواد العلى العظيم القدوس الطاهر العازف العالم على اتحتين بكل (١) ومن يوصف بشيء من هذه الصفات فانما يوصف بها على سبيل المجزوالاستعارة وبعض المعنى والحقيقة والوضع الاول بتمام المعنى . ومن غيره فهذا قول جامع في الصفات يفيد مع معرفتها محجة المعرفة . وبها يضاف اليها من

كل فن من فنون المدايح في كل لغة وبكل لسان .

الفصل العشرون

في اثبات الغاية والعلة الغائية للوجودات

قد ثبت مما قيل الى ههنا وجوب وجود علة فاعلية هي مبدأ اول لوجود كل موجود سواها وقد كان سبق القول في هذا العلم وفي الطبيعيات في العلة المادية وفي الصورة وانها علة ايضا من علل المركبات وعرف ما الغاية وانها التي لاجلها يفعل الفاعل فاما ان لكل فعل ومفعول غاية وهل الغايات تنتهي الى غاية واحدة قصوى او الى غايات كثيرة فهو الذي يراد ببيان ههنا .

فقد قال قوم ان من الموجودات ما لا غاية له في وجوده وعمله ، وقال آخرون بل لكل فعل وفاعل غاية لاجلها فعل المفعول واليه ينساق الفعل ، وقال قوم بكثرة الغايات القصوى كما قالوا بكثرة المبادئ الاولى الفاعلة ، وقال قوم بوحدة الغاية القصوى وهم اقلون بوحداية المبدأ الاول الفاعل .

والذين قالوا بان من الموجودات ما لا غاية له سموها لا غاية له في وجوده وفعله عبثا من جهة الفاعل وقالوا بما ليس عن فاعل ه صد وسموه اتعاقا وقالوا انه لا يكون لغاية اصلا مما قيل فيه انه عبث ولا غاية له حركة الفلك وما يتبعها من الكون والفساد الذي منه حياة حيوان ووتة وخفي البسات وعدمه فاعلته اعماء لا غاية لهوا لكون تبعه الفساد ونفسه ليس بعناية وسكانها سدلا غاية له ويتطرق الي الاوهام في غاية - تنه ، تطرق في العلم ان يكون لكل غاية غاية ولايته هي كما يكون لكل فاعل فاعل ولايته هي اما طولوا واما دورا .

فهنا ترى ان هذه ولايته غايب الى غير نهاية الاب لابن والابن لابنه ولا يتناهى طولها وانظر لسادة الارض وندوة الارض لا يبخرا الصاعدا والبخار الصاعد يقطر فيكون مطرا غاية لصعود البخار وصعود البخار غاية مداوة الارض ومداوة الارض غاية للمطر فذهب اليك في ذلك دور كما ذهبت الاسباب الفاعلية في هذا فيجب ان نطابق الحقيقة على الاطلاق ان كانت وبطل ذلك فقد علمت

علمت ان الغاية قد تكون علة لذى الغاية في الذهن وقبل الوجود عند الفاعل ويكون الفاعل والمفعول الذي هو ذو الغاية علة لها في الوجود كالكن من البيت فانه يسبقه الى ذهن البناء الذي كان في ذهن البناء . منه علة لكونه باني البيت فكان علة لبناء البيت وبناء البيت صار علة لوجود الكن وحصوله في الايمان فكان

- من حيث هو غاية علة في الذهن ومن حيث هو موجود في الايمان . معلولا وليس ذلك في كل غاية وانما هو في غاية ما كاذبي مثلما في الكائنات وفي الافعال الارادية الصرفة التي تفعل (١) بإرادة حادثة تكون تلك الارادة علة كون الفاعل فاعلا ويكون سبب تلك الارادة ذاك الامر المتصور في الذهن المطلوب حصوله في الوجود وليس كذلك الاعمال الطبيعية الصادرة عن طبائع الاشياء وذواتها التي لا يستأنف فعلها لغاية تعقلها وتصورها فان النار اذا احترقت لغاية فغايتها ١٠ النار ايضا اى صيرورة المحترق نارا فغايتها النار في احراقها النار .

- فان قيل ان النار العاطلة غير النار التي لاجلها قيل انه كذلك في الكلام الجري لافي طمع النار الكلي فانها كذلك لذاتها وطبعها فان كان لها غاية غيرها مثل الطبع والانضاج والاضاءة فهي غاية تغيرا ما اعنى لمستعملها في ذلك ولذلك لا يكون الاحراق بهذا الاعتبار غاية قصوى اولى لكن غاية قريبة وكذلك ٢٠ لا يكون الكن للبيت غاية قصوى بل له غاية هي اعتدال الهواء المحوى فيه ولذلك غاية اخرى وهي اعتدال المزاج والذو - غاية اخرى هي الحياة والالتذاذبها والحياة الانسان المطلوبة بذلك جميعه غاية اخرى تكون له في العقبي والمآل ولذلك كله غاية هي وجرد الدلة الاولى فالعلة الاولى هي الماعل الاول وهي الغاية القصوى والفعل الاول بالقدرة والحد والغاية القصوى هي وجود ٢ الجود ووجوده ايجاد عنها لجود والحد . من الصفات التي تفعل بها الذات فالقائل هو الذات وانما هي الذات والقدرة والحد اسباب هي صفات الذات فمخرجت العلة (٢) عن الذات لان الصفات فيها عنها ولو من احلها لا تغيرها فما الاتفاق والعجب فتدليل في الطبيعيات مهم وعيد الآن كلاما في المعنى .

فنقول ان لكل حركة ارادية مبدأ او مبادئ قريسة وبعيدة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة للاعضاء والمبدأ الذى يليه هو العزيمة من النفس المريدة والابعد منه هو الشئ المراد بتصوره في الذهن فالصورة الذهنية تبعث الارادة والارادة توجب العزيمة وبالعزيمة تحرك النفس المحركة فربما كانت الصورة الذهنية الباعثة للارادة هي الغاية التي تنتهي اليها الحركة وربما كانت الغاية غيرها مما يتوصل اليه بالحركة فاما ان تنتهي اليه الحركة او تدوم عليه الحركة .

مثال الاول ان الانسان ربما خضر من المقام في موضع ما وتخيّل في نفسه صورة موضع آخر فاراد المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت به الحركة اليه فكان مراده نفس ما انتهى اليه تحريك المحرك .

ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيّل في نفسه صورة لقائه لمصدّق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي يقدر مصافقته فيه فلا يجده فلا تكون الحركة انتهت به الى الغاية بل الى ما يقرب منها حيث يتحرك منه الى مكان المصدّق فصارت الغاية الحقيقية هي التي تنتهي اليها الحركة في كل حال وعندها والتي لا تنتهي اليها وعندها غاية مطلوبة فليس يجب دائماً ان يختلف الامر في ذلك ولأن يتفق الا ان الشئ الذي تبعث اليه الارادة يكون لشوق نفساني حادث بعد ما لم يكن في الارادة الحادثة قديم في التقديم ودائم في الدائمة فكل حركة ارادية مبدؤها الاقرب هو اقوة المحركة للاعضاء المتحركة ومبدؤها القريب شوق والشوق يتبع الخيال والتصوّر والفكر في صورة ذهنية فالمبدأ الأبعد هو تلك الصورة الذهنية وكل مبدأ حركة غاية لا محال والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة الارادية له غاية لا بد منه من تلقى ان يتطابق لمبدأ الاقرب وهو المحرك الذي في الاعضاء وله والمبدأ الآخر ان اعني ان شوق الارادة والصورة الذهنية كانت نهاية الحركة هي اعادة لبدء كل شيء وممكن عيشا وان اتفق ان يختلف حتى لا تكون الغاية للحركة غاية لا شئاً وجب ضرورة ان تكون للشئ غاية اخرى بعد غاية الحركة التي حركت العضلات لان الحركة الارادية لا تكون بلا شوق

- مرجح الارادة الفعل على تركه والشوق معنى اضافى من شىء الى شىء فاذا لم يكن
لمنتهى الحركة كان لشيء آخر غيره لاحالة فالحركة تراد لذلك الشىء فيكون
وجوده بعد انتهاء الحركة فكل نهاية ينتهى اليها المتحرك او تحصل بحركته لكن
بعدها او يكون الشىء (١) قصدها بالحركة فهى غاية ارادية وليست عبثا اعنى
لغير غاية فكل نهاية تنتهى اليها الحركة وتكون هى عينها المشوقة المتصورة
ولاتكون للمشتاق بحسب فكرته فهى التى يقال انها تسمى بالعبث. وكل غاية ليست
هى نهاية الحركة ومبدؤها شوق تخيل من غير فكرة مثل التنفس او حركة
الريض تسمى جزافا او قصدا ضروريا او طبيعيا فان كان المبدأ تخيلا (٢) مع
خلق ومملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال
وما يتبع الخلق منها يكون عادة لاحالة واذا كانت الغاية التى للقوة المحركة وهى
نهاية الحركة موحودة ولم توجد الغاية الاخرى المشوقة سمي ذلك الفعل باطلا
كن وصل الى المكان الذى قدر فيه مصادفة الصديق فلم يصادفه او الرامى الذى
لا يصيب مقصوده واما هو باطل بالقياس الى المشتاق دون اقوة المحركة من
حيث هى محركة والا فالحركة قد انتهت بالحركة الى غايتها ومصادفة الصديق
غاية غايتها عند المشتاق، فمن يقول ان العبث فعل لاعاية له فقد كذب ومن قال
(بان العبث - ٣) ليس له غاية هى خير حقيقى او مظنون فقد اخطأ فان الفعل
انما يكون بلا غاية اذا لم تكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس
الى ما ليس هو مبدأ حركته ولا الى اى شىء اتفق. واللاعب بشعر لحيته يقال
له عبث ومبدأ حركته القريب هو القوة المحركة والذى قبله شوق خيالى لافكر
معه فليس فيه غاية تكرية وفيه الغاية اتى للشوق الحيالى ولقوة المحركة وانما ليس
له غاية بالقياس الى ما ليس له مبدأ فان كل فعل نفسانى يصدر عن الفاعل
بارادة فعن شوق وطلب نفسانى وذلك مع تخيل مستقضى الفكرة او غير فكرة
فان كان مستقضى الفكرة طالب الغاية العقلية وان لم يكن فهو طالب غاية خيالية
اما طبيعية واما عادية لان الشوق الى هذا العمل العبثى صدر عن عادة مطلوبة

(١) صف - الشوق (٢) كو - تخيلا ضروريا (٣) من كو -

بالطبع. واما لكراهية شكل وهيئة حصل منها خجرا وملال او كلال اقتضى التحرك الى هيئة اخرى كالتقلب في نومه وجلوسه او التحرك عن الملول الى الحديد المساوى للتروك وهو مطلوب عند النفس بحسب حالات البدن فان الملل يوجد للنفس من جهة الحالات البدنية التي لا تستحق الاقامة على بعضها دون بعض فيستقل من بعضها الى بعض فيلتذ بترك المتروك ونيل المطلوب .

الجديد حتى يصل كل واحد منهما في دورات الزمان الى تسطه بالنسبة الى النفس. فليس امثال هذه الاشياء خالية عن غايات وانما تخلو عن غايات ما وليس الذي له غاية له كل غاية ولا كل غاية غاية لكل شيء في كل فعل. وتشبه الغايات بالذات بالضرورة الذي هو غاية ما بالعرض. والفرق بينهما هو ان الغاية بالذات تتطلب لذاتها والضرورة اما لا بد منه في وجود الغاية مما هو علة لها مثل صلابة الحديد للقطع، واما ما لا توجد الغاية الا بوجوده وان لم تكن علة وانما هو لازم العلة مثل انه لا بد ان يكون حسما ثقيل حتى يتم القطع به والحديد انما يقطع لصلابته وشكله في حدته لا ينقله في كل وقت فان نقله لو عدم لقد كان يستتاب عنه بقوة يد الضار . والغايات العرضية الاتفاقية قد سبق اسكلام فيها في الطبيعيات .

ووجود مبادئ الشرف في الطبيعة هي من الغايات العرضية اللازمة .

١٠

١٥

٢٠

والغاية التي تحصل من فعل الفاعل تكون على ضربين وذلك انها اما ان تكون صورة وأثر في مفعول قابض او لا يكون واذا لم يكن صورة ولا أثر في مفعول فهي تكون في الفاعل لا محالة لانها ان لم تكن في احدهما كنت حوهر قائما بنفسه وهو محل لما قيل ان الحوادث بعد الم يكن يكون حدوه في قابل لحدوثة وهو الهوى او لما لا محالة من صورة الانسان ووجوده في مادته فان حصولها فيها غاية للقوة الفاعلة والأكثان في نسبت علة لاباني فتكون للغة نسبة (مختلفة الى امور كثيرة - هي تباين الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الى التفاعل ونسبة ذاتية وسوا القوة ونسبة الى التقابل وهو بالفعل

(١) كو- سبب في امور مختلفة كثيرة .

- ونسبة الى الحركة فهي بقياسها الى الفاعل غاية وبقياسها الى الحركة نهاية تنتهي عندها وبقياسها الى القابل المستكمل وهو بالقوة خير ومصلحة لان الشر هو عدم الكمال والحالة التي هي افضل والخير الذي يقابله هو الحصول والوجود بالفعل وبالقيااس الى القابل وهو بالفعل صورة فهي خير بالقيااس الى ذات الفاعل لالي ذات القابل . فاذا نسبت الى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية واذا نسبت اليه (١) من جهة تروجهما من القوة الى الفعل واستكمالهما سميت خيرا اذا كان الخروج من القوة الى الفعل في معنى نافع في الوجود او بقاء الوجود وكانت الحركة طبيعية او اختيارية عقلية . واما ان كانت تفيلية فليس يجب ان تكون خيرا حقيقيا بل قد تكون خيرا مظهرنا فيكون اذا كل غاية باعتبار غاية . وباعتبار آخر خيرا ما حقيقيا او مظهرنا فهذا حال الخير والعلة التامة .
- ١٠ . واما ما قيل في الساء من أنها لا غاية لحركتها فقتيل فيه في الطبيعيات ان الحركة هالك أتم في لزوم الفعل الطبيعي به والامتداد على مقتضى الطبيعة من سكون الارض في حيزها وان تلك الحركة شتاتها المحرك الذي هو نفس الفلك شوقا طبيعيا اراديا لحفظ نسبة اجزاء الممكن في اجزاء المكان وفي اجزاء الزمان فهي اوجب والزم ولا تعب فيها ولا مشقة يتكلفها المحرك بنفسه ولا جسمه لانه ليس فيه طبيعة اخرى نخالفها . وانما الذي يتعب من المتحركات هو الذي تكون فيه القوى المتضادة فيتعب التابع براحة المتبوع الذي وانقه الحركة بطبعه كما يخالف ذلك بطبعه ولا يعرض لها بل لا يعرض لها الكلال فانهما انما يكونان لاختلاف القوى والافلا مشتاقي الى الشيء ذاته وطبعه لامله بذاته وطبعه ولا يكرهه وانما يمل ويكل قريبه الذي تتبعه ويماوته في تباطئه فان الاجزاء البخارية من الاء التي تصحب الهواء الحار في حركته الى فوق هي التي تعيده محطاً الى اسفل اذا ضعف المتبوع وقوى التابع فلا مركب له لا يقتضي بطبعه الاشياء واحدا ابدا ولا يعرض له منه كلال ولا لبال اسباب الا يوحد ان لامع اختلاف القوى .
- ٢٠ . واه حيا ف الحيوان وهوته . - كرت به اناية في الطبيعيات ايضا وأهـ

خروج كل ممكن من القوة الى الفعل وبقاء الانواع بتعاقب الاشخاص .

وبالجملة فالغاية العامة للوجودات الوجود ودوام الوجود وحصول ما بالقوة بالفعل فبذلك ينتسب المعلول الى علته يشبه بها بحسبه فيكون له من مشابقتها بالوجود والكمال ما من شأنه ان يكون له كل ذلك من المبدأ الاول في الموجودات وما عنه منه وهو منه لاجله فهو في الكل لاجله فهو الغاية القصوى كما كان هو الفاعل الاول لكون غايته في فعله جوده وكمال وجوده اعنى وجوده الكامل اتمام الذات والصفات فالكامل وتماه وجد عنه ما يوجد فانه بما يجاده ولكن اوجد تماه وصدر عنه ما صدر لذاته عن ذاته ولكمال ذاته الموجب لوجود ما صدر عن ذاته فهو المبدأ الاول وهو الغاية القصوى ، وكما ان كل موجود عنه وما عنه لاجله فكل وجود وكمال وجود عنه لاجله فهكذا يعلم انه الغاية القصوى كما علم انه المبدأ الاول والاو كان لاجل غيره لقد كان ذلك الغير يتقدم وجوده وجود ما يفعل لاجله ويكون بتقدمه ذلك مشاركا للاول في عليه خلقه فلا يكون وجوده عن الاول فانه لا يوجد لغير غاية فلو كان هذا من الاشياء التي أوجدها لقد كان تكون إيجاد له غاية هي غيره وهو الغاية التي لا غاية بعدها هذا خلف . فاما ان يكون هو الغاية الاولى واما ان لا يوجد غيره واما لم يوجد غيره ١٥ كان واجب الوجود بذاته فالغاية القصوى في إيجاد كل موجود واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بذاته واحد فهو المبدأ الاول الفاعل وهو الغاية القصوى . وهذا كان مقصودنا في هذا الفصل بأسره فان اتعب فيه استقرأ الجزئيات وحل ما يتشكك به في بعض المسائل الجزئية فهو بما لا يشكك في هذا البيان الكلي الذي كل بان جزئ في ضمنه . ٢٠

الفصل الحادى والعشرون

في اشباع الكلام في تماهي العلل

علل الوجودات بأسرها متناهية وفي كل طبقة منها مبدأ اول ولذا بأسرها في طبقاتها مبدأ واحد واجب الوجود بذاته لا تترك له في ذلك فانه قد ساف البيان

- البيان بان وجود المعلول يحصل مع وجود علته اذا كانت على تمام عليها واذا فرضنا المعلول علة ولعته علة فليس يمكن ان يذهب ذلك ويتسلسل الى غير نهاية في الوجود لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة مطلقة للعلة والمعلول وهما معلولان لها اعني
- ٥ العلة والمعلول لعللة العلة وله اليها نسبة المعلوية وان اختلفا في كون احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة. وان كثرت الوسائط ففيها لاحالة علة قريبة للمعلول الاخير الذي اعتبرت معلويته وفيه الكلام فهي علة اشياء واحد وهو المعلول الاخير وهو ليس بعلة اشياء اعني المعلول الاخير وعلة العلة تتميز عن العلة لافي كونها علة بل لكونها علة لشئيين للتوسط والاخير وكذلك علة العلة كلما ازدادت
- ١٠ الوسائط كانت العلة الاولى علة للمعلول الاخير مع الوسائط بأسرها لا ترتفع عنها علية الاخير بعلية الوسائط بل تكون بالعلية احق من الوسائط التي وجودها عنها ووجود المعلول الاخير الذي يوجد عنها فلا يمكن ولا يعقل وجود الاخير الابد ما قبله فما قبله معقول الوجود وقبل وجوده وقبل القبل اولى بذلك من القبل. فان قيل انها لا تنتهي الى اول كان معناه ان العلة الاولى غير موجودة ورفعها يوجب
- ١٥ رفع الوسائط ورفع الوسائط يوجب رفع المعلول باقياسات الشرطية، الاستثنائية على وجه لا يرتاب به من يعقله حيث يترتب في ذننه هكذا ان كان المعلول الاخير موجودا فالوسائط موجودة وان كانت الوسائط موجودة فالعلة الاولى موجودة وان كان المعلول الاخير موجودا فالعلة الاولى موجودة. وعكسه
- ٢٠ هكذا فان استثناء تقيض البالي يوجب تقيض المقدم ان لم تكن العلة الاولى موجودة فالوسائط التي هي علل ومعلولات غير موجودة. ان لم تكن الوسائط موجودة فالمعلول الاخير ليس بوجود فان لم تكن العلة الاولى موجودة فالمعلول الاخير ليس بوجود لكنه موجود هذا خلف. تسبب. ن قولنا ان العلة الاولى غير موجودة فادى الى كبرية العيان الخاصة بالمعلول الاخير عدم الخاصية وهو انه ليس علة شيء. البتة. وخصيه العلة الاولى انها علة

- للكل غيرها وليست معلولة لشيء ألبتة . وخاصة المتوسطات كثرت أم قلت إنما علل ومعلولات . وليس معنى قولنا أن العلل لا تنتهي إلا أحد معينين إما أنها لا تنتهي عددها عند من يعدها لكثرتها وبخزها عن عددها وهذا محتمل إذا نسب إلى قدرة تعجز عن العد ولا يضر في مسئلتنا . وإما أن لا توجد العلة الأولى ورفع وجود كل متقدم من العلل يلزمه رفع وجود كل متأخر من المعلولات ويلزم من عدمه عدمه ففرض عدم الأول يلزمه فرض عدم الجميع لاحتمال أن مرض وجود الجميع يلزم من فرض وجود الأول لاحتمال تترتب عليه في قبلية الوجود . وقول القائل أن العلل قبل العلل تكون بلا نهاية مع تسليمه لوجود الطرفين لا يضر في المسئلة مع كونه محالاً لأن القصد يحصل بإثبات العلة الأولى . وكون الأمر في نفسه متساوياً هو أن يكون له طرف وكل ما بين الطرفين فهو محدود بهما بالضرورة فهذا في جميع العلل هكذا أعني في التفاعل والغاية اللذين ذكرناهما وبيننا أن عليتهما متساوية لكل موجود معلول . فإما الهيولى والصورة فيحتاج بيان ذلك فيها إلى زيادة مبينة . فإما الهيولى والعلة المعنوية وهي ما يكون عنه الشيء ويكون هو جزءاً ذاتياً للشيء وفي مثله يقال شيء من شيء جزء الجزء الذي له الجزء وهو فيه كالاول وذو الجزء منه كما كان من الاول مثل الخشب للكرسى والاحزاء الارضية من الخشب فان الاحزاء الارضية جزء من الخشب والخشب جزء من الكرسى اما من حيث هو كرسى حتى يكون الجزء الآخر الصورة والامن حيث هو مؤلف من احزاء عنصرية حتى يكون الخشب جزءاً واحداً بد جزء آخر جزء الجزء جزء لدى الجزء لاحتمال .

والشيء من اشئ يقل عن وجهين احدهم بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو أنه . الطمع يتحرك في الاستكمال . له في كلصبي الذي معنى كونه صبيها كونه في طبيقت السلوك الى الرحاية فالاصار رحلام يفسد منه ما كان به صبيها بل استكمل وتم باليس الى اكلان عليه بحيث خرج من القوة الى الفعل ومعناه انه كان

- الثاني من الأول بمعنى كان بعده أعنى كان رجلا بعد ان كان صبيا فيحصل الجوهر الذى للاول بعينه فى الثانى والآخ هو الذى يقال بمعنى الاستحالة كالنار من الهواء فان الهواء بصورته اتى هو بها هواء لم يحصل فى النار وانما حصل منه فيه معنى الجسمية. وبهذا المعنى يقال صار الابيض اسود بمعنى ان الجسم الذى كان جزء ٥ معنى الابيض صار جزء معنى الاسود وبطل البياض منه ولم يحصل البياض فى الاسود حتى يكون له جزء افنى القسم الاول كان الاول الذى صار هو الثانى بعينه فى الثانى والثانى هو وزيادة وفى القسم الثانى كان شىء من الاول هو جزء ٥ وجودا فى الثانى على أنه جزء له كما كان للاول، وقد سلف الكلام فى الاجزاء واما لا تكون فى الوجود الواحد غير متناهية وبه نكتفى ههنا .
- ويحصل ٥ من العلم بتناهى العال العصرية فان العلة منها جزء وعلة العلة جزء ١٠ الجزء او بعض وبعض البعض سواء امكن الانفصال او لم يمكن بعد ان يكون الجزء ٥ وجودا فى اسكل متميزا عنه بالصورة والطبع وان لم (يكن -) يتميز بالانفصال والمباينة يستحيل فيه ان يمضى الى غير نهاية ويكون غير المتناهى فيه حاصلًا بالفعل سواء كانت الابعاض مقدارية او معنوية فانها تشترك فى انها الاجزاء الذى تكون بالاستحالة فالتناهى فيه حاصل لا محالة بالنوع وهو المقصود واما ١٥ بالاشخاص هذا من هذا الى غير نهاية مع الزمان فليس بمقصود هاهنا ولا هو متبع على ٥ قلنا بل الهواء من النار كالنار من الهواء والمقابلة تقتصر فى الاستحالة على الطرفين حيث يفسد هذا الى ذاك وذاك الى هذا فلا يتقدم احدهما بالطبع على الآخر بل بالعرض وفى الاشخاص دون الانواع وانما انقسم الاول كارجل من الصبى هو الذى فيه تقدم وتأخر بالطبع فيكون ٢٠ ارجل من الصبى ولا يكون الصبى من الرجل ٥ ههنا انقسامان هما اللذان يقل بينهما كون اشىء من الشىء اعنى الكون عن الضد الذى يبطل صورة لاول بصورة الثانى بالاستحالة من الحار الى البارد ومن البارد الى الحار ويم الكون عما ليس بضد كارجل من الصبى وينم العكس فى المضاد (٢) الحار من البارد والبارد من الحار ولا يتم

في هذا كما يكون الرجل من الصبي ولا يكون الصبي من الرجل اعنى لا يعود الرجل صبيا فقد ظهر الانتهاء فيهما .

فاما تنهى العلة الغائية فيصح علمه بالبيان الذى ذكر في تنهى العلة الفاعلية من جهة التقدم بالذات الذى للعلة على المعلول ويكون بهذا البيان اخرى فان الغاية في الذهن وغاية الغاية قبل الغاية والذهن اولى بان لا يحصر ولا يحصره مالا يتناهى .
 فان الغاية (١) التامة هي التي يكون الشيء من اجلها فاذا كانت غاية اولى كان من اجلها كل شيء ولم تكن هي من اجل شيء فاذا كان وراء الغاية غاية كانت الاولى لاجل الثانية وما هو لاجل غيره فليس بغاية قصوى وقد فرضت غاية قصوى هذا خلف . فمن جوز ان لا تنهى في العلة الغائية فقد رفعها في انفسها وابطل طبيعة الخير المقصودة عند افعال في فعله وكذلك من قال باللاتناهي في العلة الفاعلية فقد ابطلها بابطال وجود اولها والثاني بعد الاول بعدية بالطبع ان لم يوجد لم يوجد وطبيعة الخير هي الغاية الحقيقية والعلة التامة اذ الخير هو الذى يطلب لذاته وكل مطلوب لاجل غيره ينتهى طلب الطالب فيه الى مطلوب لذاته وقد سبق الكلام في الخير واثبت ان الذي الحقيقي منه من جهة الاضافى العرضى حيث قلنا ان كان من الخير ما هو خير لشيء فمن الخير ما هو خير مطلق في ذاته . من غير نسبة الى شيء لان الخير اذا كان شيئا لم يخل امان يكون له خير آخر اعنى لذلك الخير الذى هو خير لشيء او يكون هو خير بنفسه اعنى خيرا في نفسه فان كان له خير فالكلام في ذلك الخير حتى يكون خيرا هو الخير في نفسه ولنفسه اعنى وجوده بذاته ولاحل ذاته ومن ذاته فكذلك الغاية ان كان في الوجود شيئا هو غاية لشيء فذلك الشيء اما ان يكون له غاية اخرى في وجوده واما ان يكون هو غاية في نفسه في وجوده فان كان لغاية فغاية غائية وتنتهى لاحالة لان وجوده اقبل يتوقف على وجود بعد من جهة لترقى في التامة صاعدا فالنهاية قبل ذى النهاية فهي الخير المنطقى لاحالة ولا يمكن الدور كما لم يمكن في العلة الفاعلية . وقد صرح ان العقول تام الغاية في افعالها والغاية لأجل غاية الغاية فاول العمل فيها آخر المكروا وآخر المكروا

هي الغاية القصوى فأول الوجود والايحاد العقلي يبتدىء من عند الغاية الاولى فالغاية الاولى في الوجود قبل كل ما بعدها .

- واما العلل الصورية فهي متناهية ايضا من جهة انها اجزاء من ذى الصورة والاجزاء في الواحد الموجود محدودة متناهية فقد بان واتضح تناسل العلل والمبادئ للوجودات وصح وجود فاعل اول لا فاعل له ووجود غاية اولى لا غاية لها وان الفاعل الاول لا يصح ان يكون غاية وجود ذاته غير ذاته فهو خير في نفسه لنفسه غاية لذاته في وجوده فان الغاية الاولى لا فاعل لها غيرها فالفاعل الاول هو الغاية الاولى فالمبدأ الاول الفاعل لسائر الموجودات هو الغاية الاولى القصوى في الوجود لسائر الموجودات فكل موجود عنه ولا جله لا لأجل غيره ولا عن غيره لكن العلل الصورية لا تنتهي الى صورة الصورة حتى تكون لسائر الموجودات صورة واحدة كما تناهت القواعل والغايات الى فاعل الفاعل حتى انتهت الى فاعل اول هو فاعل الكل وغاية الغاية الى غاية اولى هي غاية الكل فانه لا صورة للصورة حتى تنتهي الى صورة اولى كما للفاعل فاعل حتى ينتهي الى فاعل اول وكما تكون للغاية غاية بل يكون للهوىلى هوىلى حتى ينتهي الى هوىلى اولى على ما (١) ذكرنا في الطبيعيات فقولنا بتناهي العلل في الفاعل والغاية والهوىلى يكون بمعنى واحد من جهة انها في كل طبقة منها تنتهي الى اول بخلاف الصورة وفي الفاعل والغاية بخلاف الهوىلى في ان فاعل الكل غاية الكل والفاعل الاول هو الغاية الاولى وليس كذلك الهوىلى الاولى فانها لا تكون فاعلا ولا غاية ومعنى التناهي في الصور هو التناهي في العدد للعلول والتناهي الى صورة اخيرة في التركيب للركب لان صورة الصورة كما ينتهي الى فاعل اول هو فاعل كل فاعل وغاية قصوى هي غاية كل غاية فهكذا يعقل تناهي العلل ويتحقق ما حصل منه في البيان .

الفصل الثاني والعشرون

في البحث عن ذات المبدأ الاول وما هي وعلى اى وجه يعرفها العارفون

قد سبق الكلام في هذا الكتاب في علم العلوم ومعرفة المعارف في القصول المنطقية وفي علم النفس الذي ختم به العلم الطبيعي بان المعرفة بالشيء الواحد تختلف عند العارفين بحسب ما به عرفوا لان العارف قد يعرف الشيء بذاته كمن يعرف الحرارة بلحمه الذي يدرك به نفس الحرارة بالذات واولا وما هي فيه بالعرض وثانيا كمن يدرك اللون بالبصر والطعم باللسان والرائحة بالشم والصوت بالسمع فالمدرك لكل واحد من هذه بهذه الخواس يعرفه بذاته ويعرف به ما هو له مما يوصف به فيكون قد ادرك الواحدة من هذه الصفات بالذات والموصوف بها بالعرض لا بذاته كمن يعرف الانسان بصوته المسموع او بمنظره وصورته المرئية او بصناعته التي عملها كمن يعرف الكاتب بكتابته فتكون المعرفة من العارف للشيء، اما معرفة الذات بالذات حيث يدرك العارف الذات كما قيل في الحرارة واللون ويكون لما ادرك عنده اسم يسميه به من جهة تلك المعرفة الذاتية لتلك الذات فتكون تلك الاسماء احق بان تقال في جواب ما هو لهذه البسائط من المدركات بذواتها، واما معرفة عرضية بالاحوال والانفعال والصفات العرضية كما يعرف الانسان بصوته او بلونه وشكله او بكتابته فتكون الاولى معرفة ذاتية وهذه عرضية . وتكون المعرفة الذاتية على ضربين اما معرفة البسائط بذواتها واما معرفة المركبات بذاتها التي هي الاجزاء التي تركبت منها حقاً فكما يعرف الالبيض بانه جسم كثيف ملون بالبياض والعرضية تختلف بحسب الاعراض اما القارة كالحرارة والبرودة والسواد والبياض واما غير القارة كالحركات وتكون الصفات الذاتية والعرضيات في المعروف بالمعرفتين الذاتية والعرضية هي المعرفة اولا وبالذات والموصوف بها بالعرض

١٠

١٥

٢٠

تبيل المعرفة الذاتية لأفكارنا من جهة المبادئ والعلل وجوب تناسلها
البداية الوجودية والنهاية النظرية الى مبدأ أول وعلة أولى ومن جهة
الوجود الواجب والممكن وما لزم في النظر من وجود واجب الوجود بذاته
وتقدم وجوده على وجود كل ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره
فكانت المعرفة الأولى بالعلولات والثانية بالوجود الذي هو واجب بذاته فكانت
معرفة عرضية عرفناه فيها بغيره ومن غيره لابذاته ولا بذاتياته .

واما المعرفة الذاتية فانها لم تحصل لنا الى الآن لابذاته ولا بذاتياته اما بذاته فلأننا
لم ندرك ذاته الوحداية واما بذاتياته فلأنه واحد لا تركيب فيه فلا ذاتيات له .
وان قيل ان له اوصافا ذاتية كالعلم والقدرة والحكمة على ما قلنا فليس معناها
انها اجزاء ذاته كالحیوان والماطی للانسان بل معناها انها له بذاته ومن ذاته
لابغيره ولا من غيره كساواة الروايات الثلاث من كل مثلث لزاويتين (قائمتين-١)
والشيء الذي له اوصاف ذاتية وفي حقيقته تركيب قد تدل عليه العبارة فيعرف
بها معرفة ذاتية اذا وصفته بذاتياته التي له فيها نظائر كمن يعرف الشيء بمجنسه
من شريكه في الجنس وبفصله من شريكه في الفصل او مباينه فيه او من بسيط
هو نظيره كما نعرف الشيء الذي لم نره فنعرفه بمتله الذي رأياه والله تعالى لاشريك
له ولا نظير ولا شبه ولا ضد حتى يمكن ان نعرفه بالمثالة من الشريك والمثابة من
النظير والشبيه والمباينة من الضد وليس الله تعالى وحده الذي عرفناه فيما
عرفنا وعلمناه في العلم الذي اشتمل عليه هذا الكتاب الى هذا الموضع بالمعرفة
الاستدلالية دون الذاتية الحقيقية بل وملائكته الذين نعرفهم بأفعالهم ومنها في
السموات والارض ونفوس البشر وغيرها من نفوس الحيوان والنبات انما نعرفها
كذلك ايضا من آثارها وافعالها وذلك لما ذكرناه في علم النفس من ان نفوسنا
ماهمة في مقارنة الاجساد بالتطلع الى الادراك من سبيل هذه الآلات والحواس
فاذا رمت ادراك شيء مما طلبته في المراتب بالعين اوفى الملموسات اوفى
(المسموعات-١) اوفى المسموعات اوفى المذوقات التي هي سبيل الادراكات

والمعارف التي اطمعنا وعرفتها وعرفت المدركات من قبلها من حيث عرفت فلما فكرنا قليلا علمنا ان الموجودات لا يلزم ان تكون هذه لا غير وان لا تكون معها غيرها في الوجود ولما نظرنا نظرا عقليا عرفنا معرفة استدلالية وجود موجودات هي غير هذه المحسوسات لم نعرفها بذواتها اذ لم ندرك ذواتها بل من افعالها ومعلولاتها كما عرفنا المحرك (١) بالحركة والعلة بالمعلول اذ لم تكن لنا آلة ندرك بها هذه الموجودات كالعين للرئيات والاذن للسموعات فاجتئنا الافكار الصحيحة بانه قد يمكن ان تكون لادراك هذه آلة او آلات لم تخلق لنا كما لم تخلق العين لمن خلق اعصى فانه لا يعرف العين ولا ما يدرك بالعين كذلك يمكن ان يكون حالنا في العجز عن ادراك هذه المدركات لعدم هذه الآلة او لا تكون لها آلة عدم ماها وانما يتم ادراكها للنفس بذاتها عند تجردها عن آلاتها بالتفاتها عنها الى ذاتها ومنها الى هذه المدركات كما ندرك المتصورات الذهنية في اليقظة والمنام وندرك منها البصرات بغير عين والسموعات بغير اذن كما بيناهما كما ووضحنا ان للنفس ادراكا بذاتها مع تجردها عن هذه الآلات والتمعات عنها ولها ادراكا بالآلات هو بالحقيقة بذاتها كما وضحنا ههنا ايضا كذلك يمكن ان يكون لها ان تدرك هذه الموجودات التي هي اقدم وجودا من هذه المدركات اذ بذاتها على التجريد والانفراد عن هذه الآلات واما بالآلة اخرى ان كانت مما توجد في جملة الموجودات وكما ان النفس تستعين بالنور على الادراك بالعين ولاكتفى في ادراك المرئي بالعين دون النور الواقع على المرئي فانها به ونبيه تبصر فتبصره اولا وتبصر به غيره كذلك يمكن ان يكون لها من الموجودات الالهية ما يجري محرم النور للعين تبصره اولا وتبصر به غيره فان النور يقال في الحرف اللغوي على شعاع الشمس وضوئها الاصل ايها منه وعلى بورها الذي في ذاتها وجوهرها الذي نعلم ان النور يصدر عنه الينة وعلى نور القمر وضوئه الذي في ذاته والذي يشرق منه على غيره كدب ايضا وعلى الميرامى في هبة النار وما يشرق منها على غيرها . وبالجملة على ما يرى العين اولا والذات ويرى به غيره هذا في التسمية اللغوية

- بحسب العرف والمعرفة الا انا نعلم ان النار الصرفة لا يظهر لها هذا النور حتى تختلط بها الاجزاء الدخانية المتحللة من الاجسام الارضية وحيث ان تختلط بها اختلاطا تكون فيه الاجزاء الارضية اغلب واكثر فيصير المرئ دخانا لاهبة معه ولا نور او تكون النار صرفة كما تكون في فضاء التنور الباغ في الحرارة وفيه جمر من غير لهبه الذي يشعل ما يدخل اليه من غير ان يلقي ما فيه من جمر ويكون شعا فاللهبة فيه ولا نور فالنور الظاهر في هذا المخروط كما قيل في الطبيعيات ليس من الاجزاء الارضية الكثيفة المظلمة بل من النار الاطيفة الشفافة يظهر على سطوح الاجسام الكثيفة كما يظهر نور الشمس على جرمها الكثيف الذي لا ينفذ البصر فيه وعلى الارض وما فيها من جبل وجدار وعلى جرم القمر الكثيف ولا يظهر فيما بينها وبين هذه المستنيرة منها من الفضاء والهواء للطاقتة ولا شك انه في الواسطة والذي في البين وهو الفضاء الذي بين الارض والسماء قبله على الارض لانه هو الاقرب والمتأدى من جسم الى جسم كالحرارة والبرودة وغيرهما يتأدى الى الاقرب قبل تأديه الى الابد فان ضوء المصباح الضعيف يضيء ما قرب منه مع ضعفه حتى كلما قوى اثار الابد فالابد فنور الشمس في الفضاء الذي بين الارض والسماء مثله على الارض او اكثر منه لكنا لا نراه وذكرنا العلة في كوننا لا نراه وهي ان المور البصرى مما لا يرى شيئا بالذات حتى يكون مستنيرا ومع استنارته كثيفا لا ينفذ البصر فيه بهذا النور موجود في النار لكنا لا نراه لما قلنا من عني باسم النور نراه لما قلنا ونرى به فالنور ذلك الظاهر ومن عني به ما هو احق منه بالمعنى لكونه العلة الموجبة فالذى في النار اولى فالنور بصر ان يقال باشتراك الاسم على المور الذي نراه ونرى به وعلى علته ومبدئه الذي عنه يصدر وهو محض حقيقته فمفوسا يرى الاشياء وتربها وتظهرها وتبديها فهي نور ايضا وعلتها وسببها الذي عنه صدر وجودها احق بذلك منها ونسبته اليها كنسبة نور الشمس الى نور القمر ونور الشمس ليس هو علة اولى بل هو معاول وعلته لو كانت تربوية لأبصرنا ظهرت لنا اكثر من

ظهور الشمس لكنها غير ظاهرة لنا فقلة نور الشمس احق بمعنى النور من نور الشمس وكذلك حتى تنتهي الى ما ترى كل شيء ويصدر عنه وجود الانوار باسرها خفيها وظاهرها وعلتها ومعلوها فهو نور الانوار كما هو مبدأ المبادئ فهو ابعد من ان يرى بالعين واحق بان يرى لكونه الاظهر في الوجود والاسبق والاحق بالوجود فالنفس اذا تطلعت بذاتها نحو مبادئها وعادت بنظرها الى جهة بدايتها انتهت بنظرها اليه واستعانت بمبادئها القريبة عليه كما يستعين نور البصر بنور الشمس على الابصار فهو الاظهر في وجوده ولما هو اليه اقرب والاخفى على ابصارنا التي نورها من نوره ابعدها الادراك انما يكون للوجود ولا يدرك المعلوم وان كان من نوع ما يدرك فالذي وجوده اقدم واثبت هو في نفسه اظهر ولن هو باذراكه اولى وعليه (١) اقوى وابعده من يضعف عن ادراكه كما تضعف عيون الخفاش عن ضوء النهار والذي تدركه باذنانا في يقظتنا ومنا منا هو من هذا القبيل وتدركه نفوسا بذاتها اذا تخلصت في المنام عن حواسها ومحسوساتها والصورة المدركة بالذهن موجودة في الذهن وعنده ولولا ذلك لما ادركها مدرك فالمدركات الذهنية لها حقائق موجودة في الالذهان وعندها اما وجودا قاروا اما وجودا غير قاروا لانها بالانواع غير هذه الالوان وطعومها ورائحتها وسائر حالاتها المدركة كذلك ايضا وهي من قبيل ما لا تدركه الحواس فالنفوس تدرك بذاتها ما يخفى مثله على حواسها وآلاتها فالموجودات التي لا تنالها الحواس (مثله - ٢) من النفوس التي عرفهاها بافعالها والعلل التي استدلنا على وجودها من معلولاتها اما ان يكون لنفوسنا ان تدركها بذواتها اذا التفتت اليها بالكيفية عن محسوساتها كما التفتت عنها في المنام واما ان يكون لها وابعضها دائما وفي وقت من اوقات او حالة من احوالها آلة تدركها بها مثل ما تدرك بالروح البصري ما تدركه من الادراكات البصرية وبالروح الدماغي ما تدركه من الادراكات الذهنية اولا يكون من شأنها ان تدركها وهذا القسم الاخير بعيد عن الامكان لان هذه المدركات الروحانية

انسب الى جوهر النفس واقرب اليها بالطبع فهي بادراكها اولى، وهي في الحقيقة اظهر وجودا من معلولاتها المحسوسة فهي اولى بان تدرك والنفس لولى بان تدركها من هذه المدركات الأخرى فاما هذه الآلة التي حصلت في حدود الجو از بعض النفوس دون بعض وفي حال دون حال فلا تخرج عن إمكان الوجود والعدم الا عند من كانت له حتى (١) تكون له ويعرفها بنظره .
الحكمي وتأمله الذهي كما عرف الروح الخيالي والفكري والذكري .

واما ادراك النفس لها بذاتها فهو الذي يحكم به حاكم العقل والنظر الاعتباري بشرط التجرد والتخلي بالتفاتها عن الغريب الى النسيب وعن الابدع الى الاقرب وعن الاخفى الى الاظهر كما ظهر لك البيان ان العلل اظهر واقدم وجودا من العلولات عند من يقوى على الادراك كقوة البصر على نور الشمس الذي به يتجلى لمن قوى بصره وبه بعينه يحتجب عن ضعف بصره كذلك هذه الموجودات النورانية الذوات التي تنالها النفس كنها بكنهه لا سطحا بسطح كما قيل في اللطيف الشفاف ومداخلته لا جانسه وكونه غير محجوب عنه فهي اذا التفتت الى هذه المدركات رأت عللها ومبا ديه الاقرب منها اليها بذاتها والابدع بسفارة الاقرب ومعونه كما نستعين في الانظار الفكرية بالاقرب الى الفطرة على الابدع عنها ومن عادتنا وعادة السلف ان يسموا الموجودات الفعالة التي لا تدركها الحواس بالروحانيات وهي النفوس المتجسدة اعني المتعلقة بالاجسام المرتبطة بها ومعها والمفارقة التي لا ترتبط بشيء ومن قبيلها الملائكة الذين هم انواع لا تتم الاحاطة بمعرفتهم من طريق الاستدلال وانما نعرفهم من طريق افعالهم التي تظهر لنا في المحسوسات وغير المحسوسات مثل ما يظهر لنا في اجسامنا ونفوسنا اذا في الاجسام بالتغاير المعلومة ، واما في النفوس فكما نستولى على عزائمتنا وارادتنا وخواتمنا واذهاننا ونابج من ناحيه ما في منامه ويقظته بما يعلم الجاهل ويبصر الذاهل ويهتدي الضال وينبه الغافل عرفها من قبلنا اصحاب الافكار والانظار التي حصلت بطول الاعمار وحوذة البصائر وتعليم العالم للجاهل

بكثرة العلماء في تلك الاعصار الآلهة بهم (١) فسموها ارواحا وروحانيات وهي انوار من حيث ترى وترى وتبصر وتبصر فكل ما هو منها اعلا فهو نور النور والله تعالى الذي هو مبدأ المبادئ وعلة العلل والغاية القصوى في كل زيادة من فضيلة وخير فهو نور الانوار فهو احق بأن يرى واسنا احق بأن نراه لبعده نوعنا عن مقام منظره ومداه فهو الظاهر الخفي اما ظهوره فبذاته وصفاته ووجوده الواجب بذاته وما وجب عنه في سائر مخلوقاته واما خفاؤه فعند من ضعف بصره الذائق عن ادراكه كضعف عين الخفاش عند ضوء النهار يخفى عليها لكونه اظهر فيعجزها ويبرها

١٠ والله تعالى اسماء تسمى بها بحسب المعاني التي تعرف بها كما تسمى خالق الخلق ومعطى الرزق والموجد بعد العدم والموجب لوجود الممكنات والقادر واثقه والرحيم والجواد ونحوها من الاسماء التي بحسب المعاني المختلفة عند العارفين في تعرفهم ومعرفتهم وما به عرفوا وكيف عرفوا وليس في هذه الاسماء اسم يدل عليه بذاته دلالة الحرارة على الحرارة من جهة المعنى فكذلك نسميه بنور الانوار وانما يسميه باسم يدل على ذاته من عرف ذاته معرفة ذاتية فسماه من حيث عرف على طريق الوضع كما سميت الحرارة حرارة والنور نورا وحيث لا يفهم معنى ذلك الاسم منه الا من عرفه وواطاه على التسمية من حيث عرفه فله عند العارفين به اسماء يتاجون بها انفسهم وغيرهم ممن شاركهم في المعرفة والمواطاة على التسمية بحسب المعرفة واذا كان هو تعالى يعرف ذاته وهو بذاته اعرف من سائر مخلوقاته فتسميته لنفسه تكون كذلك ايضا فاذا عرف الى عبد من عبيده وقدره على رويته ومعرفته وما اختاره من الاسماء لذاته في تسميته كان ذلك الاسم هو اسم الذات على الحقيقة فهو اخص الاسماء من اخص التسمين لاختص مسمى فلا يحب ان يتطاع للداعي به ما في السموات والارض جميعا .

وقد ادعى في هذا من ادعاوى وقيل فيه من الاختلافات المحالة ما لا يتناهى

بقياس زماننا ومعرفتنا وفيه حق لالحالة من هذا القبيل يعرفه من يعرفه ويستبته على من لا يعرفه بما ليس منه فاعرفه انت على طريق الجملة هكذا .

فاما من يعتقد فيه تعالى انه يرى بالعين التي هي هذه الجارحة فقد اخطأ وبعدما اوضحناه جدا فان العين حجاب بقياسه يستعان بتركها على ابصاره لايها بل هو على ما قيل اظهر في وجوده واخفى من ان يدرك بها فانها آلة للنفس في ادراك ما دونها لا في ادراك ما فوقها والادراك لما فوقها اولى بذاتها منه بالانها وانما نستعين على رؤيته بما هو أعلی واقرب اليه منها لا بما هو ابعد وادنى . فقد صح ان ذات المبدأ الاول ان استعير لها اسم من جهة المعرفة بها فنور الانوار لا تقي بتسميتها وقد يعرف الانسان مالا يدركه بما يدركه حيث تحصل له المعرفة به من المشابهات الموجودة فيما يعرفه والمخالفات التي يتميز بها فيقال ان العنقاء لها جناح مثل ما للنسر وانتصاب قامة كالانسان ومخلب كالنمورس واثداء في الصدور كالمرأة وريش كالطائر ومنسر كالجارح وليست بادية البشرية ولا ناطقة كالانسان ولا عديمة الاثداء كالطائر ولا ذات اربع كالحيوان الذي هو كذلك . فاجتمعت معرفتها من صفات هي مشابهات ومباينات في ايجابات وسلوب فيعرفها بذلك من لم يرها ولا رأى نظيرها في نوعها فيعرف اشياء بجنسه كما عرفت العنقاء بانها حيوان وبفصله النوعي كما عرفت بانها طائر ثم بالمشابهات والمباينات من الاعراض والخواص والله تعالى لا شريك له في جنس فيعرف بجنسه ولا في فصل منوع ولا في نوع نأ . واحد الذات لا يتجنس ولا يتنوع واذا ليس له مشرقة ذاتية في الماهية لموجود آخر فليس له فصل ذاتي يميزه عن الآخر .

واما الاعراض والخواص فليس له شبه ولا مماثل في شيء منها فيعرف به فبقى ان يعرفه العارف اما بمعرفة عرضية مركبة من افهامه ونسبته اليها كما يقال مبدأ اول وعلة العال . واما بسلوب صفات هي موجودة لغيره كما يقل انه لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يموت ولا يعدم ولا هو ابيض ولا اسود ونحو ذلك من صفات المحركات التي يحل عنها وتمتنى عنه بالدليل . مظهرى . واما معرفة

ذاتية تدرك فيها ذاته بذاته على ما قلنا فهذا هو الذي حصله النظر وعبر عنه النطق من معرفة الله تعالى ودل عليه من معرفة العارفين به .

الفصل الثالث والعشرون

في الطرق العلمية التي ينتهي منها الانسان

بعلمه الى معرفة الله تعالى

قد بان مما قيل في هذا الكتاب ان الاستدلال على المبدأ الاول من الحركة على ما قيل ليس بحق ولا هو الطريق الخاص الى معرفته فانهم قالوا ان الحركات ترجع في السببية الى الحركة المكانية ومن جملة تلك الحركة الدورية التي هي حركة الافلاك ووجود الزمان يتعلق بوجود حركة وهو دائم لا يتصور له بداية ولا نهاية زمانيتان فالحركة التي يتعلق وجوده بوجودها دائمة غير متناهية البداية والنهاية فالبحرك الذي يحركها غير متناهى القوة لانه يحرك مدة غير متناهية ولا يكون غير المتناهي من المتناهي، قالوا على ما بينا واوضحنا في كتاب الساع الطبيعى حيث قالوا ان كل عظم وذى عظم موجود فهو متناهى القوة فلا يمكن ان يكون محرك الحركة الدورية عظم ابته ولا له عظم والالكانت قوته متناهية وذو القوة المتناهية لا يحرك حركة غير متناهية المدة بل فعل المتناهي متناه . ونحن قد اوضحنا ان المتناهى واللاتماهى الذى احجوا به في الطبيعيات حيث قالوا ان قوة الجسم المتناهى متناهية .

وانما احتجوا عليه بأن قالوا ان قوة للبعض () منه بعض قوة الكل ونسبة البعض الى الكل في الجسم نسبة متناهية الى متناهية نسبة بعض الى كل في القوة نسبة متناهية الى متناهية فكل قوة جسمانية متناهية ترتفع على ذات بقوة بلجر المابط ونقله وميله فانه في البعض بعض ما في الكل من جهة الشدة . من جهة المدة فلم يذكر هناك ولم يبرهن عليه بل نقول نحن الامر به العكس فان المدة في البعض اكثر من في الكل فان الكل ينتهي بحركته طهيعة الى المدة وموضعه المطرب في مدة اقصر من التي ينتهي فيها الجزء لان الكل اسرع حركة كونه اندرة والجزء ابطأ حركة

- لكونه اضعف قوة فالحال في المدة بعكسها في الشدة فكيف يلزم نقل الحكم من جهة الاسم المشترك وهو انما اراد القوة غير المتناهية المدة في تحريك الفلك لا الشدة فانه قد ذكر في الطبيعيات ان القوة المحركة لا يصح ان تكون غير متناهية الشدة اذ لو كانت كذلك للزم ان يكون تحريكها في غير زمان فالشدة في هذا تخالف المدة زيادتها بنقصانها وتقصانها بزيادتها فكيف ينقل اليها حكمها والذي
- قاله هناك في حركة الفلك من انه لو فرض منه جزء منفصل حتى تكون حركته في الدوام مثل حركة الكل للزم منه ان يكون جزؤه مثل كله وهذا محال . والذي صح (انه محال - ١) فيه هو المتالية في المقدار لا في الفعل . واما قياس المدة على الشدة فقد صح فيه من جهة المدة الزيادة لا المساواة اعني زيادة الجزء على الكل والضعيف على اقوى . فان قيل ان ذلك للبطء والسرعة والبطء بعض
- السرعة في قوة الفعل وانما الكلام في المساواة والدوام وهو الذي قيل انه لا يمكن ، مثله ان عشرة يحملون حجرا ويسرون به بسرعة محدودة يوما واحدا بغاية جهدهم وطاقهم ثم انتهى طاقهم فيلقونه وهو الذي لا يمكن ان يقال ان الواحد منهم يمكن ان يقله ويحمله ويسير به بتلك السرعة بعينها تلك المدة بعينها فهذه هي مدة التحريك التي لا يساوي فيها جزء القوة كلها بل كلها
- كانت القوة اقوى كانت على الدوام اقدر فالتى تحرك على الدوام كذلك مدة لانهاية لها هي قوة غير متناهية يقال ان هذا يقال في الطبائع المتباينة التي يقهر بعضها بعضا كالبخر الذي تحرك الى فوق او الى جهة غير جهة السفلى فان قوة ثقله تتعب المحرك فتعجز تدريجه عن 'دوام' وينتهي الى حدنا . احيث تكون القوة واحدة فلا (مازع لها - ١) 'دوام' او فرضا البخر الذي يتحرك مده طويلة او قصيرة لا ينهي فيها الى مركزه لم يكف ولم يتعب لاصغيره لصفوه ولا كبيره لكبره بل نراه كلما تحرك هبطا لم يمه الى استمره ازدد يلا وتلا تسرع (٢) حركته واو كان يضعف على الدوام لعد كان يضعف في بعض الزمان ضيفا له نسبة الى الاضعاف فكان كلما من في حركته الباطن على السطح يتعب لابتعب وانما يكف

لانتهاه الى المستقر المطلوب . وقد أقره وبان الفلك لا يتعب لكون القوى فيه لا تتنازع بين موجب وصارف كما يتعب الحيوان في سعيه بحركته الارادية وحمل ما يحمله . فهذا البرهان لا يلزم في الحركة العلكية التي ليس للتحرك فيها غاية محدودة ينتهي إليها ولا في الجسم الذي يحركه النفس العلكية قوة طبيعية يجاذبها ويمانها فيتعب بالمجاذبة والمقاومة بل كما لا يتعب الجحرفي نزوله الى اسفل ولا تضئف قوته المحركة بتحريكها كذلك لا يلزم ان تضعف قوة الفلك ولا يعجزه الدوام فان موجب حركة يوم عده مثل موجب حركة شهر بل مثل حركة سنة ودهر ولا يتغير الموجب اعني لا تتغير الحركة ولا يتغير المتحرك .

والبرهان على ذلك غير مستقيم لأنه استعمل فيه الاسم المشترك في المتناهي وغير المتناهي فلم تدل الحركة على لمبدأ الاول على ما قالوا خاصة وقد اوضحنا في الطبيعيات ان الزمان لا تعلق لوجوده بالحركة في السببية ولا هو عرض لها يتبع وجوده وحوادثها على ما قيل وأنه كما ان الحركة في زمان كذلك السكون في زمان ولا يرتفع وجوده بارتفاع الحركة ولا يجب وجوده بوجودها . وقالوا بعد ذلك ان المبدأ الاول الذي هو غير متناهي القوة انما يتحرك لا بأن يباشر الحركة لكنه يتحرك كما يحرك العائق العشوق شوق العائق اليه . ونحن نقول ان المتحرك انما يتحرك بشوقه الى معشوقه ليقترب منه بحركته اليه ويطمع في انتهائه الى مشاهدته او محاورته في مكانه ان كان ساكنا او يتبعه ان كان متحركا والحركة الدورية لا تميل املك من مكان الى مكان بل تتحرك الى جهة وعنها بالدور فان كان المطالب في الجهة التي فيها الحركة فبها يتحرك عنها وان كان المهروب منه فلم يتحرك اليه . ان الحركة تكون من وإلى وامن شيء هو من في الحركة الدورية الا وهو الى بيته . ن حيث يتحرك (١) كل جزء ثم يعود اليه ثم يعود منه وارتداد فيه من وإلى المميزين اوقف المتحرك منه انتهائه الى ما اليه يحرك ولم يجد اى ما به تحرك اللهم الا بسبب آخر وحب عزيمه غير الاولى على تقدير الاول . و . ز . و على الشرق والمغرب حتى لا يحاونه

مباشر الحركة قالوا فان مباشر الحركة يكون نفسا في ذلك الجسم المتحرك فيحرك الجسم بالذات ويحرك نفسه بالعرض بحركة الجسم كحركة الملاح في سفينة بل المبدأ الاول يوجب الحركة من المحرك المباشر للحركة فيتحرك لاجله عشقنا له او شوقا اليه ولم يذكر وكيف هذا الشوق والى ماذا ولو قال لا مثقال أمره وطاعته في تقديره لكان اولى واسهل فان هذا يعرف منه لم وكيف ولا يعرفان من ذلك، فالطريق الى معرفة الله تعالى من جهة الحركة الفلكية على الوجه الذى قالوا غير ممد، وانما الطريق التى سلك فيها من جهة المعلولات الى عللها والمبتدئات الى مبادئها هى الطريق التى اوجبت عند عقول انظار وجود علة اولى لاعلة لها وهدتهم الى مبدأ اول لا مبدأ له .

- وهذا انما اهتدى به الحكماء لقائلون بوجود العلة والمعلول معا في الزمان حتى امتنع عندهم ذهاب ذلك في علة قبل علة للمعلول الموجود الى غير نهاية وهى باسرها مع المعلول في الزمان الواحد معا بل ويجب التماهى الى ما يجب وجوده اولا وقين حتى يوجد الثاني ثم الثالث حتى ينتهى الى المعلول المستدل منه وتكون القلبية في وجوب الوجود لافى الزمان فمن هذه الجهة حققت المعرفة بعلة العلل واول الاوائل .

١٥

ثم من جهة الوجود الممكن والواجب وهو ايضا من جملة النظر في العلة والمعلول يخالفه في العبارة واتباع النظر من جهة الامكان والوجوب وتستحكم المعرفة به من جهة ما يؤدى اليه النظر من وجوب تقدم وجود ووجود هو واجب الوجود بذاته قبل كل موجود بغيره .

- ثم صح بالنظر ان واجب الوجود بذاته واحد كما صح ان المبدأ الاول واحد فهذه ايضا طريق استخراجها المتأخرون لمهتدون بعلم ارسطوطاليس وبناهيه وانظاره وفيها زيادة بيان ووضوح محجة وحصول معنى وسهولة مأخذ .
- وطريق اخرى من جهة العلم وتعليله وتعلله ينتهى فيها المتحركة تنهى في وجود المعلول الى غير معلول كد - ينتهى في امطار العالمى من عالم يتعلم من غيره حتى

٢٠

ينتهي الى العالم بذاته الذى علمه لذاته بذاته من ذاته والطريق فيه بعينه هو طريق العلة
والمعلول فى العلم من العلم حتى يكون (١ - العلم) الاول الذى هو علم الاول
علة لكل علم بعده وهو غير معلول لعلم قبله قال بذلك الانبياء والعلماء ومحجته
واضحة فى حدود العلة والمعلول فان المتعلم الذى نراه يستفيد علما من الناس
انما يصح ان يستفيدة من عالم وذلك العالم ان استفاد من عالم قبله حتى يمتضى
الى غير نهاية لزم فيه المحال الذى لزم من جهة العلة والمعلول وان انتهى الى
عالم غير متعلم من غيره بذلك هو العالم الاول الذى علمه له بذاته كما كان وجوب
وجوده له بذاته، لست اقول ذلك فى العلوم التى يتعلمها التلميذ من أستاذه
على طريق العقل بل على طريق التصور والعقل فان التعليم من الاستاذ
يكون بايراد لفظ يسمعه المتعلم فاللفظ من الاستاذ والسمع لبس منه وكذلك
الفهم فان الاستاذ يقول والتلميذ قد يفهم ما يسمعه منه وقد لا يفهم فالفهم ليس
من الاستاذ وكذلك التصور وكذلك التصديق وكذلك القبول وكذلك الرد
وهو التعليم الحقيقى فان معطى الفهم والتصور والعقل والتصديق والقبول
والرد هو المعلم لا القائل، لا ترى ان القائل من البشر لا يقدر على تعليم كل علم
لكل متعلم وانما يقدر من ذلك على ما يساعده عليه ذهن المتعلم بفهمه وتعلقه
وتصديقه وقبوله ورده اذا كان كل شئ من هذه فى موضعه وموقعه فذلك
ليس من عطاء الاستاذ البشرى وان اوتى المهمم والتصور والحكم بالتصديق
والتكذيب والقبول والرد والاستدلال باستخراج الحجة على واجب المحجة
العقلية فقد اعطى العلم بالقوة القرية جدا من الفعل بالفطرة بحيث ليستغنى بنفسه
عن كل معلم من البشر وبذلك يزيد كثير من تلاميذ الحكماء فى الحكمة على
استاذيهم وبه بصير كثير من الاستاذ له فاضلا حكما فان المعلم الاول هو العالم
الاول واكتتاب هو أم الكتاب اعنى به الوجود لا بل أم الوجود الذى هو
علم الاول الذى بحسبه امر كان امره على ما امر به بقدرته التى لا تعجز ولا
تمنع فهذا ايضا طريق يهذى الى معرفة الله تعالى .

- وطريق اخرى هى من جهة الحكمة العملية فان الذى رأيناه من خلق المخلوقات من السماويات والكليات (١) والجمادات والحيوانات والنبات من النظام فى الشخص الواحد والاشخاص الكثيرة والانواع المختلفة دل على ان الافعال فيها ترجع الى حكيم يسوق المبادئ الى غاياتها والاولى الى نهاياتها ويجمع بينها على حالة يستبقى بعضها ببعض ويتنفع بعضها ببعض كما نرى فى النبات ان العرق الناشب فى الارض لا يجذب الماء من اعماقها مخلوطا بما يجرى عليه وينجذب (٢) معه من اطراف الارض فى انجذابه وسيلانه حتى يصير غذاء للنبات ثم يحمله الى الساق الواحد الذى يصير ارضا فوق الارض بل واسطة بين النبات والارض حتى يقل مواضع الثمر من الشجر عن الارض الى الجو الذى ياتى فيه الهواء المنضج اللطيف ويتلقى الافعال السبائية من جهة القوى الروحانية ثم تتفرق الاغصان فى الجهات حتى لا تتراحم الثمار وتكثر بقدر كثرة المادة التى يحملها الساق من تلك العروق من تلك المياه العائرة ففرقتها ناشب فى الارض لاخذ المادة الجسائية وفرعها صاعد فى الجولا ستمداد القوى الروحانية فيعيش هذا بامداد هذا وهذا بامداد ذاك احدها بالروح الهوائية النارية والآخر بالمادة المائية الارضية ويجتمع لهما معا بذلك قبول القوى الفعالة السبائية حتى نرى النخلة تموت بقطع القلب الذى هو الرأس الاعلى وتجف العروق الناشبة فى الارض السفلى مع بقاء المادة عندها كما يموت القلب باقطاع العروق المدة ايضا هذا ولا يعرف احدهما مصلحته بالآخر والعقل والنظر يشهدان بان الخالق المصور جمعها بحكمة وعرفه بمبدأ حالها وآلها وكذلك نرى الاشخاص للانواع مسخرة فى الايلاد باستثمار النبات واستتاج الحيوانات من غير ان نعرف الام والاب من الشجر ومن كثير من الحيوانات ذنبل والناس ايضا مسخروا له بالذرة الموحودة فى حركة الجماع الذكرى فى الاعطاء والانثى فى القبول حتى نرى الصدفه تفتح على وجه الماء حتى يقطر بها من الجوما يقطر كالمنى من الذكر فى الفرج ثم تطبق عليه وتغوص الى اعماق محكة الانطباع

الى ما تكمله القوة الفعالة درة فمن علم الصدف ذلك وهى لما لحس له فكيف
ان يكون له علم لحافظ الانواع بالاشخاص هو المسخر الملهم المصرف لهذه القوى
فى هذه الافعال التى لاتعرفها كما يسخر الكاتب القلم فى كتابة الحروف التى يكتبها .
ثم نعلم ان هذا النظام ليس يصدر عن كثرة تعدد الاشخاص واجراء الاشخاص
من الاعضاء والاجزاء فى الحيوان والنبات والالكان فعل كل جزء منها وكل
شخص لما يخصه كما تجذب الجاذبة وتدفع الدافعة بل محصل الغرض المقصود
بالجذب والدفع هو واحد للجاذبة والدافعة بل وللمدة والكبد فى الشخص
الواحد بل وللذكر والانثى بل للذكور والاناث من النوع الواحد .

وخالق النظام فى افعال الانواع هو واحد للانواع الكثيرة والجامع فى ذلك
بين الافعال الساوية والارضية ، هو واحد فى اسماء والارض فهو ذلك الواحد
الذى كان يعلم المتعلمين بأسرهم هو مسدد افعال الماعلين بأسرهم فهو عالم العلماء
والعالم الاول والعالم بذاته وحكيم الحكماء والحكيم الاول والحكيم بذاته اذا
عنيانا بالحكمة هما احكام العمل بالعلم .

واعلم ان معرفة الواحد منا بصاحبه من اشخاص الناس ليس هو بان يراه بعينه فان
المرئى دمه بالعين هو جسمه الذى يراه البصر بلونه وشكله وما من ذلك ما هو هو
له الذات وانما هو به باعرض اعنى الجسم ولون واشكل على ما عرفت فلورأى
الانسان صاحبه مرارا كثيرة فى زمان طويل ثم لم ير منه سوى ما تراه العين
لم يكن قد عرفه الا معرفة باعرض لالذات وبالاعراض البعيدة لا بالقريبة فان
عرفه بافعاله الخاصة به كصناعة من صناعه مثل كتابته او تجارتها او صناعته (١)
كانت معرفته له بما هو اقرب واخص واعرف وان عرفه بعلمه وعرفته ورأيه
ولهذه معرفة كانت معرفته له اخص من جميع ذالك لانه يصح ان يعرفه
بما عرفه دمه فى حضوره وعينه وحيته ووته فان من يعرف ارسطوطا ليس
الآن بمتاسه فى علمه وحكمته عرف به ممن رآه فى وقت حياته بشخصه وصورته
ولم يعرف به اعرف من الآن من علمه ومعرفته اللذين هما افضل صفاته

وخواصه فمن رأى شخصاً من الناس ولم يعرف شيئاً من خواصه وفضائله واجماله وصناعاته ولم يسمع له كلاماً أو سمع ولم يعرف له معنى يعرفه به لم يعرفه وإن عرفه ببعض ما فيه من الخواص دون بعض لم يعرفه حق معرفته فمعرفة الإنسان بصاحبه لا يرى من صفاته وأفعاله إخص وأكثر واشد معرفة منه بما يرى كمن عرفه بمقالاته ومعارفه وعلومه على ما قلنا، فاقص المعارف بما لا ترى العين هو المعرفة به من قبيل ما يرى بالعين أبعد عنه بالطبيعة والنوع فإذا كانت المعرفة بالشخص الناس لا تتم بالمشاهدة بل قد تكون بالإخبار والآثار أتم منها بالمشاهدة فمعرفة الله تعالى بأفعاله ومعلوماته ومخلوقاته ومحلقاته أتم في المعرفة من معرفة الإنسان بصاحبه من مشاهدته له بالعين .

- ١٠ فاما إذا خاطب الإنسان لصاحبه بأن قال له وسمع منه وسأله وأجابه فإن الخطاب والمسئلة والجواب يكون باللفظ الذى يكون بالصوت المسموع وحركة اللسان والشفتين في انهم من الخلق بالهواء المتردد في آلات التنفس هو إنما يدرك منه أولاً وبأذات حالاً في الهواء وهى من الشخص أبعد بالسببة اليه من صورة جسمه المرئية بالعين لكنها تدل دلالة أعلى المعاني المقصودة من نفس اقائل لنفس السامع فهى بذلك إخص من جهة ما تدل عليه من المعاني بفهمها لامن
- ١٠ الكلم بمسموعها فالمفاوضة معاملة تكون بين الإنسان وصاحبه يعرف الجواب منها بالسؤال والعبارة بالإشارة فكذلك يكون لأهل العظمة والمعرفة ما يعرفون به رهم معرفة أتم من المعرفة برؤية العين حيث يدعو الداعي فيجيبه لآبصوت مسموع بل بمطالوبه المقصود ولواجا به بكلام ليس فيه الغرض الذى طلبه
- ٢٠ لقد كان انقص في اجابته له ومعرفته به من اجابته بغرضه، وللعارفين من ذلك في يقظتهم ومسامهم وما يتأملونه من حال السهم في يومهم ما تصح به المعرفة وتتم به المعاملة في السؤال والجواب وما يدل الناس من ذلك على ما عند غيره وإنما يدل ما عنده ان كان له منه عدد فان في الناس من هو في ذم عى أكثر ومنهم من هو فيه فقير مقل ومنهم من يعتبر بتأمله وفكره ومنهم من لا يخطره

بيانه ولا يتأمل فيه حالاً من احواله فهذا بيان لمن يعرفه بما يعرفه ويدل كل انسان بحسب ما يعرفه .

فان قيل انه اذا رأى الجواب فمن ان يعلم ممن هو، قبل انه يعرف العلم من العالم فيعرف ان العالم بحاجه علم والذي سمع مقوله سمع والذي ابى دعوته سمع الدعاء والذي انصفه ممن ظلمه او عوضه عن ظلامته عادل ومنصف والذي اعانه على من هو اقوى منه قوى قادر عالم بما في السرائر مطلع على الضائر فيعرف من هذه الاحوال والافعال ما عليها وانه ليس من البشر الذين يراهم ويسمع كلامهم ثم يرى في ذلك من دليل العقل ما يزيده معرفة فيكون الداعي في الارض والجواب في السماء كطالب المطر للسقيا والنعيم للجنة والصالح للتخلص من شدة المطر في السفر ونحوه فمن يسمع في الارض ويقدر على ما في السماء هو ملك الارض والسماء ثم قد يجد ذلك في مطالب اخص كن يدعوا لى اضل اشكل امره على حذاق الاطباء فيبرى برأ يشهد من خارج عما يعرفه المداوى ويؤثره الدواء وإعجب من ذلك ان يكون الداعي في بلدة والمدعوه في بلدة اخرى بعيدة منها جدابل والداعي في جبل والمدعوه في جبل بعده بمئين أو آلاف من السنين ليس ذلك مما يدل على ان سمع الدعاء مع قدرته ورحمته دائم البقاء ولولا ان سبيل البيان وطريق الرهان غير طريق الدعوى لشرحت من ذلك ما عرفته من احوالى في خاصتى واحوال من عرفته من له من ذلك نصيب نعرفه ونعتبره لكن المنحط طب بهذا لا يكفيه الاخبار في الاعتبار دون الاختبار وانما يستدل من هذه السبيل كل احد بحسب دليله الخاص بمعرفته وبحسب خبرته واعتباره من تجربته وليس ذلك من خواص الخواص من الناس دون العوام الذين ما منهم الا من ياجأ عند ضرورته بطبعه الى من يظن انه سمع الدعاء حتى ابواذى من العرب والأتراك ولا كراد الذين لا يعرفون نبيا ولا علماً نرى عندهم من ذلك معرفة تجارب يمارن بحسبهم يموفون بالندور ويصدقون فيما يخلفون عليه ويدعون المظنوم على النعالم ويحلف الطلم التهمة في ظلمه واذا

اتقح وظلم فيكون متعديا على خبرة بل والحيوانات غير الناطقة ايضا تستسقى
الوحوش المياه في الدلاة وتضج الايايل من العطش رافعة رؤوسها الى
منزل القطر من السماء كما الفت نزوله من هناك وتتحرك اليه بالطبع ويصبح
المتأذى منها صيحة تدل على الاذى كصيحة المفترس من فزع المفترس والخائف
من المخوف منه والمهارب من الطالب والطالب بحسب طلبه وان كان لا يعرف
كيف يدعو والى من يدعو كما لا تعرف الطبيعة المسخرة في ابدان النبات
والحوان ما تفعله من الجذب والامساك والاحالة الى طبائع الاعضاء .

واقى من هذا انا اذا اعتبرنا وجدنا لكل ارادة من كل مرید منا سببا ومبدأ منها
ما نعرفه من اسباب ترد من خارج كسؤال سائل والتجاء ملتج وشكوى
شاك واستداع مستدع ومنها ما لا نعرف سببه وموجهه ونجد منها ما يذهب
بنا الى اغراض لانعرفها ولرعرعنا لها لطايفها بجهدها كن ينفره ذاعر عن طريق
مهاكمة او يردده راد من ذاته (١) الى اسباب سلامته ولا امثل فان المحاطب
بهذا من سبقت عنده في الامثال وكان له بها الاعتبار الان كل واحد منها يدل
على فاعل لاحاجة وان كان لا يدل على من الفاعل وما الفاعل حتى يعتبر بما ذكرناه
فيعرف من العلم انه عالم ومن القدرة انه قادر ومن تباين الطرفين انه عام القدرة
ومن الاحكام انه حكيم ومن المعرفة انه عارف ونحو ذلك من الاحوال الحاصلة
من الاعتبار في كل حال فمن عرف من هذا القبول بهذه المعرفة الخاصة
الاعتبارية بعد المعرفة العلمية النظرية التي تضمنها هذا الكتاب فقد حصل له
من هذا الاعتبار ما يزيد به معرفته بربه على معرفته بصاحبه ورفيقه من اشخاص
اناس .

٢٠

واما هل وراء هذا معرفة اتم فكيف لا هي معرفة ذات العارف ما لذات
المعروف التي هي كما قلنا اعرف من كل ما نعرف لأنها بها يعرف كل ما يعرف
فان الموجد هو المظهر والمظهر هو في انحاء المعرفة من العارف بما اطهره
اكبر من معرفة العارف والذي وجوده اوجب وانم فهو اطهر اذا كان الاطهار

بالوجود المظهر هو الموجد والظاهر هو الموجود فالذى وجوده اوجب من كل وجود يجب ان يكون ظهوره اتم لكون وجوده الاقدم والاوحد وانما اظهر كما قيل تد يكون عند بعض المدرسين حججا وكما انه اذا انست العين بالنور الاضعف قدرت على ابصار النور الاقوى وتدرجت من الاقوى الى الاقوى فلاقوى حتى ترى ما كانت تعجز عن ادراكه في اول بروزها من الظلمة فكذلك تكون النفس الانسانية اذا انست بالمدرجات الظاهرة من عالم الربوبية قويت باقربها منها على ادراك ابعدها عنها حتى تنتهى بمعونة الاقرب الى الابد والادنى الى الاقصى .

ودليل ذلك من العلوم النظرية والمعارف الحكيمة ظاهرها جدا حتى ان النفس لا تقدر على ثابتيها قبل اولها وتميز عنه عجزا يحمله عندها كالمشع قبل الاول وبعده تراه عندها في غاية السهولة ومن ارتاض في العلوم اتى هي في الترتيب قبل هذا وانتهى الى هذا يكون هذا القول عنده اقرب الى القبول ممن لم يرتض بشيء من ذلك فتك هي السعادة المقصوى التي لا غاية بعدها لطالب ولا في الوجود فاما كيف تكون السعادة المقصوى بذلك فقد قيل في علم النفس وسبعاد في خاتمة الكتاب .

الفصل الرابع والعشرون

في الفرق بين الميولي والهمس والعقل

من جهة ما يحلها من الصور والاعراض

قد قيل فيما عاده انقسامه بما سموه الميولي في الطبيعيات ، احقق انه الجسم مجرد معنى جسميته اى يتصور في لادمان معمول لا تجر يده ولا يوحده في الاعيان على حال محريد من الاشياء اتى هي فيه الى سميت بالصور اتى هو ميولي لها وقيل في الجسم م قيل بم فرق بين معنى جسميته ومعنى هو لانيته وان معنى جسميته هي كفاءته اتى بها تبع احرق له والى به وان معنى هو لانيته هي قوله للامعال من اعال اى يصوره . صورة وان الميولي الاولى بمجرد معادها

هى التى لا كثافة لها ولا ممانعة فيها كما قال ارسطوطاليس ، بجسم اجسم ولم يرد به اعظم بل اكتف (بما هو أليمنه واقل صلابه - ١) وانها لا تكون كذلك فى الوجود اذنى خالية من الممانعة .

والشئ الفاظ فى الشئ يكون على ضربين ، احدهما نفوذ الاصلب الا كثف فيما هو الين والطف منه كنفوذ الحديد فى الخشب والحجر فى الماء والهواء ويكون ذاك لخرق الاكثف لما هو منه الين واقل كثافة وبتفريق الفاظ لاجزاء النفوذ وتحريكها الى الاتراق ، والثانى نفوذ الا لطف فى الاكثف كنفوذ الحرارة فى الجسم الصلب كالحجر واللين كالماء ويكون على طريق السريان والمداخلة من غير خرق ولا تفريق والنفوس فى الارواح والابدان انما تكون من هذا القبيل وسائر اقوى لطبيعية والفسانية على هذا الوجه تحل ١٠ فى الاجسام فالاجسام فيها بوجه وهى فى الاجسام بوجه آخر لان الاجسام منها تتبع النفوس والقوى فى تحريكها نحو قصدتها طبعى ولا رادى والنفوس والقوى تتبع الاجسام فى حركاتها الطبيعية والفسانية فان نفس الانسان اذا ارادت ان تتوجه الى مكان حركت الجسم معها نحوه ووجه الانسان قهرا الى مكان يحركه اليه القاسر على طريق الجرا والدفع او وقع بطبعه اجسانى من ١٥ عال الى اسفل لثقلته النفس ولم تنصل عنه فى حركته تلك فالنفس فى الجسم والجسم فى النفس ولذلك يقول فلاطون ان الهوىلى تتحرك الى الصورة لا الصورة الى الهوىلى يعنى ان الصور امسائية والطبيعية تحرك الاجسام الحركة المسكائية الى الاحياز الطبيعية كما تحرك صورة الهارية جسمها الى العلو وصورة الارضية الى اسفل او حركة امهوكا تحرك قوة الهامية هادة اغذاء ٢٠ الى الريادة فى انظار الجسم حتى ينتهى الى مقدار وشكل امدى تنضيه صورة ولا يريد على ذلك فالصورة عنده وعلى رائه صورة اعنى صورة اشكل ولون والمقدار المراتبة للصورة الفسائية اى هى غير مرئية كما تكون الهوىلى فى الصورة والصورة فى الهوىلى ويكون انحرق بينهما ان الهوىلى هى المعاملة

والصورة العالمة فيخص المنفعل منها باسم المحل للفاعل والفاعل منها باسم
الحل في المنفعل .

والاعراض التابعة قد يكون منها ما محله النفس دون البدن ويكون منها ما محله
البدن دون النفس فاما التي محلاها البدن دون النفس فالألوان المرئية ومحوها
واما التي محلاها النفس دون البدن فالمعارف والعلوم وما يشهها ويجرى معها
وتد يكون من ذلك ما يكون فيهما معا كالثور المرئ فانه يظهر في الجسم الكثيف
عن القوة المنيرة (على ما ذكرناه غير مرة - ١) وفي النار والنور الذي
يظهر عنها اذا حاطت الكثيف من الاجسام محاطة باعتدال ولا يظهر عنها
وفيها بمفردها ولا يظهر في الكثيف بمفرده ولا في الاطيف الشفاف بمفرده بل
فيها معا ويكون الفرق بين الهيولى (والصورة - ١) الجسدية بالنسبة الى ما فيها من
الصور وبين النفوس والعقول بالنسبة الى ما فيها من صور المعارف والعلوم
ما ينبغي ان يطلب ويسأل عنه ان لم يتنه اليها من كلام اقدماء في ذلك ما يعتد
به بل قالوا ان النفس الناطقة التي هي نفس الانسان هي عقل هيولى وعقل
بالقوة ومن شأنها ان تصير عقلا بالفعل اذا تصورت بصور المملومات وعقل
ذلك فهي نفس محرركة للبدن فكأنهم سموها عقلا هيولا ليس لكونها تكسب
الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها فتصير من هذا ان الهيولى التي فيها صورة
دائمة لا رمة ابداء كاسماء ليست هيولى وما قالوا هكذا قالوا ان اللازيمات
هيولى لانفارتها الصورة وللکائنات العاسدات هيولى تستبدل صورة باخرى
بالكون والعساد وسموها كليها هيولى فاذا كانت الحال هكذا فالعقل والنفس
ايضا هيولى للصور الملية المعقولة قالوا لا العقل اذا عقل شيئا فذلك المعقول
صورة مجردة عن الهوى يكتمه العقل بها ويصير هو هي وهى هو فيكون العقل
واعقل واعقل واحد وهذا عجيب جدا فان الذى صار هو اعنى الذى صار
شيء فقد استحال الى ذلك الشيء كما يستحيل الهواء الى النار فيصير هذا
ذلك وذلك هذا معا أبلا استدلال حتى ينتقل الهواء بارا والنار هواء ويجمتمعان

معا فيكون مجموعها مجموع نار وهواء كما كان قبل الاستحالة والاستبدال أو تبقى النار على ما كانت نارا ويستحيل اليها الهواء فقد صار الهواء والنار نارا واستحال احدهما الى الآخر ولم يستحيل الآخر اليه فقد صار هذا ذاك ولم يصر ذاك هذا فكيف يتصور ان يصير هذا ذاك وذاك هذا ويكون مجموعها واحدا، أترى ما ذلك الواحد ان كان هو العقل فالمعقول استحال وان كان المعقول فالمقل استحال، والحق هو ان العقل استحال في هذا المقام ان كان المعنى هذا وان كان المعنى غير هذا فما يفهم من هذا الكلام ان كان قد تغير في العقل أو لم يتغير فانا نحقق ان العقل غير المعقول والمعقول غير العقل والالكن العاقل اذا عقل فرسا يصير فرسا ويصير الفرس عقلا وكذلك اذا عقل غيره من سائر الاشياء واذا عقل أشياء كثيرة يصير أشياء كثيرة وهو واحد بربه كما كان اولاهو انسان و فرس و حمار وشجرة وغير ذلك ودا هو شيء منها فما المرقى به قبل ان يعقل وبعد ان عقل، فان كان العقل المحل فهو الهيولى والمعقول الصورة وان كان المعقول هو المحل فالمعقول قبل العقل ولا يكون الحل قبل المحل . ثم ان المحل واحد متقدم الوجود للحلول ما يحل فيه وتحله اشياء كثيرة تشترك في الحلول فيه ويكون محلا مشتركا لها والعقل كذلك للعقولات فهو هيولى لها كما لنفس للصورة التي تعلمها وتعرفها بربى فرق تسمى هذه عقلا هيولا لا ويسمى ذلك عقلا مطلقا .

ولا يطيل الجدال تكثير الثقيل والقال فيتسع المجال ويتمدى حد الحاجة ويضيئ عنه ذهن المتأمل وزمته، بل اقول ان النفس محل لتعقله وتعرفه وتلك لاشياء كالصور الحادثة فيها والعقل كذلك ولكن بهما وبين الهيولى الحسية فرق بين، وذلك أن الهيولى الحسية تقبل بانفعال ثم انها لاتفعل ونامتعمل الصورة فيها واذا فعل جسم في جسم كان فعل التفاعل بصورة ونفعال لتفعل به ولاه ونامتعمل الصورة الى في هذا لجسم في هيولى لجسم لآخر ذات تهرت صورة الفاعل لصورة المفعول وتهرها له هو تأثيره في هيولاها حتى ينتهي فتهرب الى

ان يتملكها فيطردها عنها ولا يسعها معا فتكون الضدية بينهما تضعف الهوى
 عنهما وفي النفوس لا تكون الحال هكذا بل تحملها ضد ان ولا يتماثلان
 فلا يكونان فيها ضدّين كما تعرف النفس الحار والبارد معا والابيض والاسود
 جميعا ولا تمنعها صورة هذا من صورة ذلك واذا فعلت نفس في نفس فانما تعمل
 بان تنقل اليها صورة من الصور العلمية التي فيها ولا تطردها عنها صورة اخرى
 ولا تقهرها ولا تستولى عليها فتفرد بها كما تعمل الصور المتضادة في هذه
 الهوى بهذا فرق بين مابينها، واغرق الآخر هو من جهة الفعل والامثال فهذه
 الصور لا تفعل في هذه الهوى على ما تلما ان صورة النار الحاصلة بالمعرفة في
 النفس لا تحرق وصورة التاج فيها لا تبرد وانما تفعل النفس التي هي المحل، نهما
 المحل هو الفاعل لا الصورة وان فعل في بعض الاوقات بالصورة كما ترحم
 بالرحمة وتجود بالكرم الا ان النفس هي الفاعل بالرحمة لا الرحمة فلهذا يخص
 هذا المحل باسم الهوى ولا تشاركها النفوس والمعقول في ذلك اعني في اسم
 الهوى بهذا المعنى اعني اسم الافعال دون العمل والتملك واقهر فالمحل اعني
 الشرف ههما لالحل وهما لك الحال فالهوى الطبيعية تشرف بما يحلها من الصور
 الفعلية والمحل النفساني بل العقلي تشرف بهما اكثر مما يحلها () اعني ان الذي تعرفه
 العقول الماكية تشرف بمعرفتها له . اللهم الا ما علا عنه فانها تشرف هي بمعرفته
 والاول تعالى شرفه لذاته وشرف كل شيء به وعنده العلوم والمعارف الاولى
 على التمام والكمال .

١٠

١٥

٢٠

وكان فلاطن يسمى بالعوالم والعالم للطبائع والنفوس والعقول وما علا عنها
 فيقول عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل وعالم الربوبية ويحمل كل ما في عالم
 الطبيعة ما لا ما في عالم النفس وما في عالم النفس معلولات واشباح ما في عالم
 العقل وما في عالم العقل ما في عالم الربوبية . ويقول ان الصور التي في عالم
 الربوبية هي مثل كقوايب اتي يعمل عليها اصماغ ما يعملونه من الصور وما
 في كل عالم يخالف ما في غيره كما فلما نذر النفس لا تحرق كما يحرق نار الطبيعة

- ونلجها لا يبرد والا ضداد فيها لا تنفاسد ولا تمناع كما تنفاسد وتتناع في عالم الطبيعة فهي اضداد ههنا لا هنالك فعد من هذا الموضوع على تأمل قول من قال أن الله تعالى لا يعرف الأشياء ولا يعقل سوى ذاته وأنه لو عقل الأشياء لكانت تكون ذاته هيولى لصور العقولات وهيولى عنه في الافق الاقصى من الشرف والمرتبة في الوجود فنظر في الاسم وما تأمل المعنى والاسماء من موضوعات البشر الاختيارية التي لا مناقشة فيها وانما الكلام في المعنى والمعنى هو هذا فكيف يشبه التفاعل الاول الذي عنه صدر كل فعل في كل مفعول بالمنفعل الذي لا يفعل فليس اذا اشتكت اشياء في اسم من جهة مسمى مشترك في المعنى ولا ان اشتكت في معنى تشترك في كل معنى ولا يلزم ان تكون الشركة بالمسواء فقد تختلف اعيان المعاني بالاكل والاكثر وتختلف نسبها بالاقرب والا بعد كما تختلف معنى الجود والكرم في العلة الاولى وفي مخلوقات كالانسان مثلاً وكذلك اختلف معنى لفظة الوجود والعلة والبدأ وما اشبهها والعارف يفرق ولا تشبه عليه الاشياء المتقاربة فكيف المتباينة جداً .

المقالة الثانية

الفصل الاول

١٥

في بداية الخلق والايجاد عن المبدأ الاول

- أما معرفة الاله تعالى بطريق الاستدلال الكلي والجزئي فقد قيل فيه ما انتهى اليه الوسع وساعدت عليه القدرة التي في غريزة النفس والتي من جهة الاجتهاد والكسب بالنظر الحكيم والتأمل العقلي مما ادركناه وعرفناه من الموجودات المخلوقة المعلولة واخذنا فيه من المعلولات التي عرفناها الى العلل التي دلت عليها ومنها الى ما بعدها حتى انتهينا الى علة العلل واول الاوائل فعرفناه بأنه واحد واجب الوجود بذاته عنده كمال كل شيء رأينا منه وفيه نقصا، وكلية كل شيء رأينا منه بعضا (٢) والغاية القصوى من كل شيء رأينا منه أنموذجا، ومبدأ علمنا ذلك بدليل البدائية والعلية الاولى وتبقى عاينا الآن ان نجهد افكارنا ونزددا نظارتنا في

(١) كـو - نقصا - وهو كما ترى - ح

معرفة كيفية صدور الخلق عنه ووجود بداية الوجود من عنده فنكون قد عدنا
 بنظرنا من حيث اتبينا الى حيث ابتدأنا واخذنا من العلة الى المعلول كما اتبينا
 من المعلول الى العلة ان كان ذلك يكون لنا اليه سبيل ونجد عليه في مذهب
 النظر حجة ودليلا لما تقدره الازهان وتحدسه الافهام ويجوزه الامكان النظرى
 والتفكر العقلى فان معرفة الموجودات بطريق الاستدلال لا تعطى كنه المعرفة كما
 لا يتساوى الخبر والبيان وانما يعرف الاشياء على حقيقتها من ابتداءها وانشاءها
 وجمع مركباتها من مفرداتها واطهر من علها معلولاتها، ألا ترى ان الواحد منا
 لو غلط دواء مركبا من ادوية كثيرة مفردة لما امكن ان يعرف كما هو بمفرداته
 ومقاديرها فيه الا الذى ركه وغلطه ودقه وبجته فكيف والامر اخفى واعلى من
 ان يضرب له المثال من هذا فانا ضربنا المثال من محسوسات ومحسوس
 ١٠
 ومعارفات ومعروف تصح تجربته كما صححت تجربتها والتصرف فيه بالتحليل
 والتفريق والتصعيد ونحو ذلك من التصرفات التى يتصرف فيها البشر بصناعاتهم
 فيفرون بين الذهب والفضة والنحاس المسبوكة المحلوطة معا ويخلصون
 المفردات من التركيب هكذا فكيف لهم بذلك فيما يرى بالعين ولا يبلغ اليه (١) تصرفنا
 ١٥
 كالسموات وكواكبها او فيما لا يرى بالعين من الارواح والقوى التى تعرف
 منها ما نعرف بطريق الاستدلال من افعالها التى نراها فكيف لنا بما لا نرى ذاتا
 ولا فعلا ومن لنا بان نرى كل موجود او نرى فعله الخاص به الدال عليه وقد صبح
 عدنا ان ما لا نراه اكثر وجودا وعددا فى الذات والخواص والافعال
 مما نرى لكما نتشبهت من ذلك بما يبلغ اليه اجتهادنا بنظرنا وتنتهى اليه قد وتنا فى تأملنا
 ٢٠
 من جملة لا نعرف لها تفصيلا وكلا لا نعرف له اجزاء ومعرفة مشتركة لانهندى
 فيها الى التمييز فلا تترك لاجل ما لا تقدر عليه ما تقدر عليه وهذا هو الذى قاله
 ارسطوطاليس فى فاتحة كلامه فى الالهيات ان علم الحق لا يقنر عليه بحسب
 ما يستحقه واحد من الناس ولا يستعصر على جميع الناس اقول ولا يستعصر
 جميعه على جميع الناس فان نسبة علم البشر الى العلم بامر كمنسبة نوع البشر

الى انواع الموجودات بأسرها من جهة القلة الى الكثرة والعجز الى القدرة وهو في هذا الاسلوب قاصر لكونه (١) يريد ان يبتدى من الابد الى الابد في ويستدل بالاخفى عنه على الاظهر فله من ذلك ما له مما تركه لاجل ما ليس له قال ما يبتدى به من ذلك هو آخر ما اتينا اليه وهو ان المبدأ الاول واحد هو واجب الوجود بذاته ليس له في وجوب وجوده بذاته وكونه مبدأ اولاً شريكاً من ضد ولا نظير فهو الموجود الاول الذي اذا لحظته بذاتك رأيت وجوداً وليس معه موجود آخر من حيث كونه لا شريك له في الوجود الاول المتقدم بالذات على وجود كل موجود فقراء في الوجود والوجود له وليس معه غيره .

- ١٠ فتقول ما قاله كثير من الفضلاء المتأخرين في الزمان المتقدمين في المعرفة حيث قال (٢) لا هو الا هو فالك اذا اعتبرته من جهة كونه غاية قصوى سميت لها من حيث توجه بالنظر العلى من علولاته ومخلوقاته اليه فيكون هو الاله، واذا عرفت انه وحده في ربوبيته قلت لا اله الا هو، واذا نظرت اليه من جهة وجوب وجوده بذاته فلم تر معه غيره في مرتبة وجوب وجوده قلت لا هو الا هو (٣) فكما لا شريك له في كونه الهاً للكل كذلك لا شريك له في كونه موجوداً والموجود هو الذي يقال له هو فاذا كان من الموجودات ما هو موجود بغيره ومنها ما هو موجود بذاته فلفظة هو بالوجود بذاته اولى منها بالوجود بغيره واذا كان الموجود بذاته هو الذي منه وعنه وبه وجود الموجود بغيره كانت هوية الموجود بغيره له فله انه هو الموجود وله انه هو الموجد فهو من كل وجه ولا هو الا هو اعني ليس الوجود الحقيقي الا له . وقد علمت مما انتهى بك اليه ٢٠ النظر على طريق الجملة لما كان في نظرك ومعرك الغاية القصوى والنهاية الاخرى التي لا نهاية بعدها بل لا بعدها فهي بعد كل بعد وانه المبدأ الاول الذي لا قبل له فهو قبل كل قبل ووجود كل موجود في الوجود عنه ومنه وبه فريد الآن ان

(١) كو - لا نه (٢) بهامشي - صنف - يعني به النزالي (٣) كو - لا اله الا هو .

تعرف كيف بدأ منه الوجود حتى انتهى الى حيث ابتدأت منه بنظر كحقي
انتهيت اليه .

الفصل الثاني

في ذكر رأى ارسطو وشيعته في بداية الخلق

قال من يعتبر كلامه ان الله تعالى الذي منه بدأ الخلق واحد (من كل وجه - ١)
لا كثرة فيه بوجه والواحد لا يصدر عنه الا واحد فاول ما خلق من الموجودات
موجود واحد هو اقرب الموجودات اليه واشبهها به . قال واسميه عقلا ويكون
معنى العقل عنده معروفاً من معنى النفس الانسانية من جهة كونه جوهر
روحانيا لا جسانيا كالنفس لكن للنفس علاقة بالبدن كنفس الانسان
الشخصية ونفس الفلك ونفس الكواكب المحركة له على انها تباشر التحريك
والعقل برئء من الاجسام وعلاقتها وتكون النفس بالقوة من جهة تحريك
الاجسام وتبدل حالاتها فتشعر بتجدداتها في الين والكيف وغير ذلك مما
يتجدد للتحركات بالحركات والعقل بالفعل فيما يعرفه ويعلمه لا يتجدد له علم ومعرفة
بشيء لم يكن يعلمه ويعرفه فهو بالفعل ابدا فيما يعقله على حالة واحدة والنفس على
حالات مختلفة من جهة ما تعرفه وتبديده من الاجسام وفيها بحر كاتها وتحريكاتها
لها فالنفس عقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل يعقل جميع المعقولات
والنفس تعقل بعضها فان تجردت النفس عن الاجسام واقطعت علاقتها بها
وكانت مما يعقل ومن يعقل صارت عقلا بالفعل ايضا وتكون مرتبتها بحسب نوعها
في الموجودات وكسبها من المعلومات قالوا فاول القول هو هذا الذي هو اول
ما وجد عن العلة الاولى . وكانوا اول ما سموا عقلا سموه من جهة النفس
الانسانية حيث قالوا انها عقل بالقوة وتصير بالفعل وما بالقوة لا يخرج نفسه
الى الفعل وانما يخرجها الى الفعل شيء هو بالفعل كالنار بالفعل تجعل النفط الذي
هو نار بالقوة نارا بالفعل ولا يشعل النفط نفسه فيجعل نفسه نارا بالفعل فهذا الشيء
الذي هو عقل بالفعل الذي يجعل نفس الانسان التي هي عقل بالقوة عقلا بالفعل

يسمونه العقل الفعال ويقولون انه نفوسنا كالاستاذ والمعلم والمبدأ الذى عنه توجد فهو مبدؤها للقريب من الوجود ومعادها الاذنى من الكمال .

قالوا ولكل فلك نفس محركه ولكل نفس عقل مفارق تقتدى به فيما تفعله وتعلمه حتى تنهى الى الفلك الاول فتكون نفسه اول النفوس وعقله اول العقول وهو اول موجود وجد عن المبدأ الاول .

ويقولون عن المبدأ الاول انه عقل ايضا لكنه اعلى العقول مرتبة وهو بالفعل ابدى وكل عقل غير يقتدى بغيره وقدوته هو مبدؤه القريب وهو تعالى تدوة كل مقتد ومبدأ كل مبدأ فهو المبدأ الاول والاله الاقصى . ولا يتحاشون عن تسميته عقلا وهذا العقل هو الذى يقولونه الآن بالعربية منقول من لفظة قيلت فى لغة يونان ليس موقعها فى تلك اللغة موقع هذه فى العربية من جهة الوضع الاول على ما قلنا فى علم النفس فان فى اللغة العربية يراد بالعقل الشئ الذى يمنع الخواطر والشهوات من الناس ويوقفها عن ان تمضى (فى - ا) العزائم بحسبها فان الانسان يؤثر اشياء بخواطره الاولى التى بمقتضى شهوته وغضبه وترد عنها فكرته ورأيه ونظره فى عواقب امره فهذا الناظر المفكر المراد عن الخواطر الاول هو الذى يسمونه عقلا من حيث يصدلانسان عما هم به كما يصد الناقة عقلاها عن الحركة الى حيث تشاء فهذا هو الذى يسمونه عقلا والعلم بهذا انما يصح بدليل من جهة النظر حيث يقولون انه انما رد الخواطر بفكر صدر عن علم فهو عقل من جهة العمل لا من جهة العلم وهذا الذى يسميه اليونان هو من جهة العلم لا من جهة العمل ويصير مبدأ للعمل بدليل فتفرق بين الوضعين والقسمين (٢) من جهة العلم ومن جهة العمل فان العمل علاوة على العلم .

وهم يقولون ان النفس الانسانية بمجموع قوتين اولها قوتان قوة علمية وقوة عملية فالذى ارادته العرب بالعقل بالقوة العملية (٣) اولى والذى اراده يونان بالعلمية اولى ونحن فقد قلنا ان العالم منا هو العالم وما هما اثنان ولا النفس بمجموع اثنين وانما هى شئ واحد والعقل والعمل فعلا من انفعالها يعرف

(١) من صف (٢) كو - صف التسميتين (٣) كو - العلمية .

الإنسان ذلك من نفسه إذا راجع ذهنه عرف أنه هو العالم وهو العامل وهو العازم المرید وهو الممتنع المتوقف بحسب حالتين ونظرين أراد من جهة الشهوة وامتنع من جهة المرض والمرید الممتنع واحد أراد وامتنع بحسب حالتين ستنحط في ذهنه (١) وهما الشهوة الحاضرة والمرض المحذور منه فهم بسمون الإله تعالى عقلا بهذا المعنى والعقل عندهم هذا معناه نعم وليس له في عرفهم المعنى الإضافي وله في العربية ذلك فإن العقل عقل لشيء ومعنى العقل المقول في لغتهم لا يراد به الإضافة إلى شيء وإن كانوا يعرفونه بشيء ومن شيء ويسمون به باسم يخصه في ذاته لا من جهة إضافته وإن أضيف قالى فعله الخاص به كالعلم والعالم فالعقل والعالم والعقل والعلم عندهم أسماء مترادفة ويقولون أيضا إن فعل العقل الذي بالفعل هو ذاته فالعقل والعالم عندهم واحد وقد قلنا في هذا فنعود الآن إلى نسق ما قالوه في بداية الوجود .

١٠

قالوا إن الإله تعالى هو الوجود الأول وهو الوجود بذاته ولا موجود معه في مرتبة وجوده وأول ما وجد عنه هو شيء واحد جادت ذاته بإيجاده وصدور إيجاده عن ذاته بذاته لأجل ذاته فكان كذا طرفي مرآة شبح فيها ينظره فيها بصورة مماثلة لصورته قالوا فالعقل الأول كذلك صدر عن الأول تعالى بعقله لذاته ونظره إلى ذاته فذاته له كالمرآة والرأى والرئى معالانه يرى ذاته في ذاته بذاته وهذا صدر عن رؤيته لذاته في مرآة ذاته وهو لا يزال يعقل ذاته فهذا الوجود لا يزال موجودا عنه ولا يتقدم وجوده على وجوده تقدما زمانيا وإن تقدم عليه تقدما عليا وهو واحد أحد فالذي لزم عنه بذاته واحد .

١٥

قال المتأخرون في بيان هذا أن الواحد لا يصدر عنه الاواحد . قال والمتال على ذلك أن - أ - من حيث هو - أ - إذا صدر عنه - ب - وصدور عنه - ج - وج غير - ب - فن حيث هو - أ - صدر عنه - ب - وصدور عنه غير - ب - ومن حيث صدر عنه غير - ب - لم يصدر عنه - ب - فن حيث هو - أ - صدر عنه ب - ولم يصدر عنه - ب - هذا خلف .

٢٠

وإذا كان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فالوجودات بحسب هذا ينبغي ان تكون
علة ومعلول على فسق من لدن الاول الى العلول الآخر ولا تتكرر الاطولا حتى
يكون - ا - علة - ب - وب - علة - ج - وج - علة - د - وكذلك الى
العلول الآخر كما ثا ما كانت وما كان يوجد في الوجود موجود ان معا الا

- واحد هما علة للآخر او معلوله ونحن نرى في الوجود اشخاصا لا يتناهى عددها
ليس بعضها علة لبعض ولا معلول له كالانسان والفرس وانسان وانسان من
سائر اشخاص الناس وفرس وفرس من سائر اشخاص الفرس ان لا يلزم ان يكون
احد هذه علة للآخر ولا الآخر معلوله فليس كل ما ليس هو علة لشيء ما هو
معلول له فمن اين جاءت هذه الكثرة عن المبدأ الاول وكيف قالوا ان المبدأ
الاول من جهة عقله لذاته بذاته صدر عنه العلول الاول والمعلول الاول يعقل
ذاته ويعقل علته ويعقل من ذاته حالتين امكان وجوده بذاته وهو امر بالقوة
وفي القوة وجوب وجوده بالاول وهو امر بالفعل فمن جهة عقله للمبدأ الاول
يصدر عنه عقل بالفعل ايضا ومن جهة عقله لذاته يصدر عنه شيئا من احدهما من
جهة امكان وجوده وما هو منه بالقوة والآخر من جهة وجوب وجوده
وصيرورته بالفعل فمن جهة ما بالقوة يوجد عنه جرم الفلك الاول ومن جهة
ما بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الاول المحركة له . والذي صدر عن المبدأ الاول
واحد وعن العلول الاول ثلثة اشياء وكذلك يستمر في فلك بعد فلك من جهة
عقل بعد عقل وتتكرر العقول والنفوس والانفلاك بذلك حتى ينتهي الى الفلك
الآخر وهو فلك القمر .

- قالوا وعقله هو العقل الذي به تهتدى نفوس البشر وهو الذي يسمونه العقل
الفعال وعنه تصدر نفوس البشر وقالوا الابل العقل الفعال الذي لنفوس اناس
هو معلول عقل فلك القمر وجعلوا عدد العقول التي يسمونها مفارقة بعدد
ما يعرفونه من الافلاك مما قال به علماء الهيئة لما نظروا في الحركات الفلكية
وما قالوا في العناصر الكيانية التي هي النار والهواء والماء والارض ولا في

النفوس النباتية والحيوانية شيئا يعتد به ولا في انواع الحيوانات والنبات
والمعادن على كثرتها وهذا هو الذي نقل عن شعبة ارسطو وما خالفهم عليه
مخالف ولا اعترضهم فيه معترض وهو بالاخبار الثقيلة اشبه منه بالانظار العقلية
فلما أخذ الآن في تتبعه واعادة النظر في القول من اوله .

الفصل الثالث

في اعادة النظر فيما قد قيل في (١) النفوس والعقول المفارقة

قد تقدم في علم النفس ما نستغنى عن اعادته وعم الكلام في ذلك النفوس النباتية
والحيوانية والانسانية والملكية والقوى الطبيعية المعدنية فكان الذي يحصل من
ذلك من جهة الآثار والافعال المحسوسة فيما عندنا من الاجسام الطبيعية من
حيث دل المحسوس على العقول والشاهد عندنا على الغائب عنا وما بعد فينسى ١٠
وانتهى النظر الى ان الذي قالوه في انتقال النفس بالعلم من كونها عقلا بالقوة الى
صيرورتها عقلا بالفعل انما هو في التسمية من جهة التعليم والتعلم لان الجوهر
يتغير فان العلوم للنفوس اعراض داخلية على جواهرها فلا يتبدل الجوهر في
جوهريته ولا تقلب عينه في نوعيته ولا تقلب الايمان ولا يصير شيء شيئا على
الاطلاق الا باستبدال الحالات مع نبات الذات والعين المستبدلة وان الذي قيل ١٥
بان للنفس معلما عالما بالفعل يعلمها هو قول حق ايضا لكنه لا يعلم هل هو واحد
للكثير والكل ام كثير للكثير او كثير للواحد فان العلم لم يدلنا من ذلك الاعلى
معلم مطلق لاعلى واحد ولا على كثير وهم في هذه المقالة يقولون ان هذا العقل
الفعال هو العلة القريبة التي عنها صدر وجود النفوس الانسانية وبحسب ذلك
يرونها واحدة النوع والماهية والطبيعة والفريضة لا تختلف في جواهرها ٢٠
وانما تختلف في حالاتها العرضية التي تلحقها من جهة الايدان وامزجتها والمعادن
والتعاليم .

ونحن قد اوضحنا بطريق النظر الاستدلالي من احوالها وافعالها اختلاف
جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة فهي عن غلغل كثيرة لاعن علة واحدة

- كما قالوا ولم يبق بحسب ذلك النظر شك في كثرتها بالماهية والطبيعة والتنوع ولم يبق شك في كثرة عللها لكنه لم يتضح وضوحا شافيا هل لكل قس من النفوس البشرية علة بمفردها او لطائفة طائفة منها علة واحدة تصدر عنها بل كان هذا الاشبه والاولى من جهة ما بين اشخاص طوائف منها من التشابه والتناسب كما بين طوائف منها من التباين وان الذي قيل من الفرق بين النفس المعروفة بآثارها واعمالها في الابدان وبين العقل الذي سموه عقلا مفارقة فعلا ليس بفرق وذلك انهم قالوا ان مدرك المعقولات غير مدرك المحسوسات والتمحيلات والمحفوطات والمتذكرات. واوضحنا نحن انه واحد وما قيل في مدرك المعقولات من انه لا يدرك المحسوسات لم تثبت الحجة عليه بل صح ان ذلك لا يمتنع بما قيل فالنفس من حيث تعقل الكليات والاشياء غير المحسوسة اولاً وبالذات من علم الشهادة والغيب بالاسباب والدلائل هي عقل ومن حيث تصرف الابدان وتصرف فيها هي نفس وانما الخلاف بين نفس اشرف من نفس واقل وعقل افضل من عقل واعلى والنفس عقل والعقل نفس من جهة العلم والمعرفة والاختلاف بالنسبة الى الفعل كما قيل .
- وبقي في التقدير ما ذكرناه في علم النفس من ان النفس الانسانية لها العلاقة المعلومة بالابدان وصح في معقولنا ان قواها ليس بها وهي في وجودها غير مفترقة اليها ويصح ان تنجرد عنها وتبقى موحودة بعد مفارقتها لها ووحودا فاضلا بحياة وفعل اتم وافضل مما لها مع الابدان في مقارنتها فانخرج لها الامكان بالنظر والتقدير التجويزي وجود حواهر عامة عارفة عامة مدركة غير متعلقة بالابدان علاقة ترتبط بها كارتباط نفوسنا هذه بالابدان من حيث يحصل لها هذا التقدير والامكان .

فعلمنا ان الذي يبعثنا ويرشدنا ويأجى اذها (١) في يقظتنا واهماله هو من هذا القبيل وقال كثير من الناس ان رأينا من ذلك وسمعنا نقلنا هذا وقال قوم

(١) من هما الى ما بعد الفصل الرابع سقط من حيز وزدناه . ن ك و

ان من النفوس التي تفارق الابدان بالموت ما يصير هذه حالها ابدًا - وقال آخرون
لا بل المفارق مفارق ابدًا ما تعلق ولا يتعلق اعني علاقة رابطة هكذا وهذه
النفوس تعاود ابدانًا اخرى لكنها تنسى معها حالها في الاولى والنفوس المقارنة
للابدان انما يصل بعضها الى بعض بوصول الابدان والذي بنا جينا من ذلك
في اليقظة والنام لا نرى معها شخصًا جسديًا والاشارك الرأى في منامه لكل
من هو عنده وبالقرب من مكانه فالمنام في المنام جوهر لطيف روحاني ليس
له علاقة رابطة بجوهر كثيف جسدي يدركه الحس البصري واللمس منا أقوى
الرأى منا على اعتقاد وجود موجودات فعالة عالمة عارفة هي غير محسوسات
سماها قوم بالملائكة وقوم بالارواح وقوم بكليهما لبعض وبعض وقيل ان
من هذا القبيل الجن يعني الاشخاص المستترين عنا اشتقاقا من الجنة الساترة وجعل
لهم وللارواح والملائكة المذكورين مراتب ذكرها قوم على طريق الاخبار
عن مشاهدة واختبار والاخبار يدخلها الصدق والكذب حتى تحقق الحق منها
الشهادة والبيئة فان الذي يقول لك رأيت من ذلك ما لم تر لا تقدر على رده من
هذا التجويز النظري ولا على تصديقه الا بمشاركته في مشاهدته - اللهم الا ان
تحسن الظن - وطريق العلم النظري الاستدلالي وما يحصل منه عن غير طريق
المشاهدة والاطلاع وما يحصل منها وكما صح في هذه النفوس البشرية ان
تكون النفس الواحدة منها نفسا وعقلا بقياس الى امارة البدن وعلم العلوم
والمعارف في الشهادة والغيب ولم يتمتع بما منعوا ان يكون مدرك المعقولات
هو مدرك المحسوسات كذلك لا يتمتع فيما هناك ومن هذا القبيل قلنا في العلة
الاولى انه يحيط بكل شيء علمًا من كلى وجزئ وحس وعقل ومن هذا القبيل
قالوا هم ايضا اعني من قبيل رأيهم في ذلك - انه لا يعرف الجزئيات ولا يشاهد
المحسوسات حتى انهم قالوا انه لا يعرف غير ذاته ويجل عن معرفة ما عداها
وقد اشبع اقول في ذلك بما يتسنى لى على هذا فدع ذلك التصنيف الذي نشأك
من النفس والعقل وتلك التفرقة بينهما وعد الى العلول والعللة والكثرة والقلة
والقدرة

- والقدرة والعجز والضييق والوسع على ما رتبنا ورتب الجواهر الروحانية على هذا فهو الفرق الحقيقي الذي يجعل فيه ما للعلول من علته شيها مقاربا يختلف بالاشد والاضعف والافل والاكثر اعنى صفات العلة والمعلول كنور من نور على ما مثل لك فتكون العلة الاولى في جميع ذلك الغاية القصوى فهذا حديث
- العقول والنفوس مطلقا ويبقى لك الفرق في ذلك بين جوهر يقوم بنفسه ٥ ويشعر بقيامه بنفسه وبين جوهر يعرف العقل ولا يشعر بقيامه بنفسه الابطريق الاستدلال للعلماء منهم اعنى ان نفوس الناس من شأنها ان تقوم بنفسها وهى لا تشعر من ذواتها باستغنائها في وجودها بذاتها مجردة عن الابدان بل تتصور الوجود والحياة بهما معا. واذا عرف العلماء منهم بطريق الاستدلال انظرى صحة قيامها بنفسها مجردة مستغنية عن الابدان في وجودها كان ذلك علما استدلاليا ١٠ الاشعور من الذات وانما يجرى العلماء مجرى الاخبار لا مجرى المشاهدة . والجواهر الاخرى التى قدرنا وجودها تقدير انقدر فيها معا قدرنا انها تعلم استغنائها في وجودها بذواتها اعنى عن الابدان ولا يتصور ان قوامها في وجودها بها فان قاربتهما وفارقتها بسبب ما كانت كن اخذ بيده قلبا وكتب به ثم القاها وهو يعلم انه شيء آخر لا اصبع من اصابعه ولا جزء من اجزاء ١٥ يديه والناس يتصور الواحد منهم في غيريته ان بدنه ذاته اذا انفصل عنها فقد عدم او عدم حياته التى هى حسه وحركته ويقولون عن الجثة الميتة ان هذا فلان وأنه هو الذى يدفن ويبنى والذى عد به بموته هو خاص فعله وهو معنى حياته اعنى حسه وحركته ولولا ذلك لما حوت النفوس عن الابدان المحامدة التى نراها من العلماء والجهال فاعرف الفرق ومما دأبت ان سئت عقلا وان ٢٠ سئت مائكا وان سئت روحا بعد ان تعرف المعنى والاشراك في فعال غير محسوسة الذات ولا تسلب العقل الذى نراه واعتقده علة ما نوجه للنفس التى نراها معلومة كما سلبوا وتجعل القدرة سببا للعجز وتقول هذا لا يمكن فقد امكن ولم يكن لما قيل في انه لا يمكن اصلا .

الفصل الرابع

في تتبع ما قيل في بداية الخلق من العقول

المفارقة ونقوس الافلاك واجرامها

فنعود الآن الى ما قيل من ان الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد الا واحد

فنقول ان هذا قول حق في نفسه وليس يلزم منه انتاج ما انتجوا ولا يبنى

عليه ما بنوا فانهم قالوا في المبدأ الاول انه لا يصدر عنه الا واحد قالوا ويصدر

عن اثاني ثلاثة وهو واحد الذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة لباضافة

ذات اخرى الى ذاته الواحدة بل من جهة تعقلاته وتصوراته فلم لا يجعل مثل

ذلك عند المبدأ الاول ويجعل في الترتيب اولاً وثانياً ومقدماً وتالياً كما جعلوا في

الثاني وهو بالاول اولى وكانوا يقولون عوض قولهم ان الثاني بما يعقل الاول

يصدر عنه عقل وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس ان المبدأ الاول

بما يعقل ذاته عقلاً اولياً بواحد ايته وبذاته كما قالوا يصدر عنه موجود هو

اول مخلوقاته فاذا اوجده عرفه وعقله وجوداً حاصل في الوجود معه كان

بما بعقله يصدر عنه آخر غيره وكذلك يعقل فيوجد ويوجد فيعقل وتكون

مخلوقاته عنده دواعي مخلوقاته فيوجد الثاني لاجل اول وثالث لاجل ثان كما

جاء في خبر الخليفة انه خلق آدم اولاً وخلق منه ولاجله حواء ومهما ولاجلهما

ولذلك لست اقول ان الرأي هذا لكن هكذا في القبل والبعد العلى لاني ازماني حتى

لا يخرج عن قولهم اصلاً ويكون اخرى واولى واما يكون التقدير الذي ليس

غيره هو المعبر او الذي يوجد غيره لكن يكون الاول هو الاول لا اذا كانا

سواء او كان الثاني الاول وهما اتاني الذي قلناه هو الاول اعني ان يكون

المبتدأ الاول هو الذي خلق بتصوره لا الثاني ولا اتل من ان يكونا سواء فلم

يخص هذا دون هذا ان العن الواحد يفعل اشياء بحسب اشياء اخرى سواء

كانت تلك الاشياء معاولاته ومفعولاته او مفعولات غيره كن يسرى لنفسه

عبداً وعبده عبداً وتسترى اعبداً لنفسه عبداً فيكون عبداً لاولي الاول ايضاً

فان

- فإن عبد العبد عبد أيضا فلا يحب أن يخلق الله صورة وللصورة هيولى ونفسا لنفس
 بدنا وقلكو للفلك محر كما كيف لزم الترتيب على ذلك الذي نصوا عليه لكنهم كما
 اقتصروا به على عقل ذاته دون غيره من مخلوقاته اقتصروا كذلك في فعله وخلقه
 على ما صدر عنه بذاته عن ذاته وجعلوا الدواعي والأسباب المختلفة والمعقولات
 المتفتنة عند غيره أسبابا بالصدور والمعلولات الكثيرة عن علة واحدة ولم يقولوا
 فيه كذلك أيضا لكونهم (١) لم يقولوا بكثرة مفعولاته ومعلوماته وكذلك لو قالوا
 بعلمه بالكائنات حتى قالوا إنه سميع لقالوا إنه مجيب وكان يصير سمعه للدعاء عندهم
 سببا موجبا عنده بحكمته ورحمته وعدله ورأفته للإجابة وكشف الكربة فمن اعتقده
 سميعا قال إنه سميع الدعاء ومن عرفه بصيرا قال إنه ينتصف للظلم شكى إليه أولم يشك
 رفع طلابته إليه أولم يرفع فقر وع العلوم بحسب الأصول في الاظهار وفساد الخير
 القليل يوجب فساد العجين الكثير كما قال أرسطو على طريق التمثيل في النظر .
 وقولهم بأنه لا يدرك الجزئيات والمحسوسات قالوه في سائر الأشياء التي سموها
 عقولاً وفي كل ما يعقل وخصوه وحده بكونه لا يعقل غيره وكانت ينبغي
 لهم بحسب هذا الأصل أن يقولوا في الثاني كذلك أيضا أنه لا يعرف ما دونه وإن
 عرف ما فوقه فيعرف الثاني الأول ولا يعرف الثالث ويعرف الثالث الثاني والأول
 ولا يعرف الرابع إذا كان عدم المعرفة من قبيل التفضيل والتزيه للأعلى عن
 الأدنى وتركوها الكواكب بأسرها سدى لا عقول ولا نفوس لها وجعلوا ذلك
 للأفلاك من جهة الحركات وقالوا إنها أحرار شريفة أزلية أبية يستحق كل
 واحد منها أن يكون له نفس وحياة وهو أحق من الإنسان بها ونسوا الكواكب
 على كثرتها فلم يذكروا الشيء منها نفسا ولا عقلا كأنهم رأوها في أعالي كواكبها بل
 تكون الأعضاء في البدن وما الأعضاء في البدن سدى وكيف وتخصصها كلاً
 منها بقوة من القوى فما بال تلك كانت من سدى وما يعرفهم في النظر
 فأوحبوا لها وسبوا عنها وهي بذاتها لا يظهر من أسماءها وورثها
 وقواها وروحانياتها وما المتحيرة منها على تمام ذلك من لينة

على عظمها وكثرتها وما نراه وما لا نراه منها، فهذه حكمة اوردوها كالخبير ونصوا فيها نصا كالوصي الذي لا يعترض ولا يعتبر وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه وان كان جاءهم عن وصي فكان يليق ان يذكر واذلك فيما ذكرنا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتبعون .

الفصل الخامس

في ذكر ما ادعى اليه النظر من بداية الخلق والاحتجاج عليه
قد قيل في عدة مواضع من هذا الكتاب ان النظر في العلوم يختلف والاحتجاج عليه يتقن في كل علم بحسبه فليس البراهين الهندسية كالبراهين الطبيعية ولا البراهين الطبيعية كاللاهية ولا ما السبيل اليه من المحسوس مثل ما السبيل اليه من التقدير الذهني فلذلك لا تنسق ولا تتفق الانظار في العلوم ولا تتساوى البراهين فيها والادلة عليها، ألا ترى ان صاحب علم الهيئة أخذ مبادئ علمه من الحس بالرصد والتجربة في ازمان والحساب بالنسبة ثم قدر لذلك في التعليل تقدير افيا نص عليه من الافلاك وعدتها واشكالها واوزاعها في هيئتها وقال هكذا يمكن ان يكون ولم ير الافلاك ولا ووزاعها ولا اشكالها في هيئتها ولو قدر مفدر غير ذلك بحيث تنسق عليه نسبة المحسوس من ذلك لقد كان يكون كذاك ايضا ولا يتأتى للعاقل ان يحكم بأحد القولين ولا يخرجهما من حد الامكان فانه لم يقل فيما قال انه هكذا يمكن ان يكون وعلى غير هذا الوجه لا يمكن ان يكون كذلك الذي قاله شبيعة ارسطو في بداية الخلق بوجه على رأيهم في البداية وعلى الافلاك في الهيئة وعلى حرركاتها ومحركاتها المقارنة والمعارفة على رأيهم ولم يقولوا بل لم يبرهنوا انه لا يمكن ان يكون على غير هذا ، والذي بوا عليه الأمر بطل بالتعقب واضطر وطهر انه غير واجب لافي المحركات المقارنة ولا في المحركات المعارفة ولا في عدتها ولا في ايجاب ماسمونه مفارقا ولا على الوجه الذي سموه ولا ازم من حيث ازم وجوده على الوجه المذكور في المعارفة فلم يازم الجلس ولا الموع ولا العدة اذ لم يازم الخلاف بين النفوس والاقول التي سموها من حيث ازموها بل يقولون على

وجه آخر اما ان المبدأ الاول واحد هو الغاية القصوى في نظر الناظرين ومعرفة العارفين فقد صح وثبت وان جميع ما عداه عنه ومنه وبه واليه اعنى عنه صدر ومنه بدأ وبه وام واليه مآله في الغاية اعنى فيما لاجله ومن اجله . والذي وضعوه في بداية الخلق عنه حيث قالوا ان ذاته التي طبعها الجود وصدور الابداع عنها بالذات (١) والارادة انما يصدر عنها شيء هو موجود واحد هو المعلول الاول .
يسلم لهم ذلك .

واما ما قالوه بعد من ان ذلك المعلول يعقل علته الاولى ويعقل ذاته فبما يعقل علته الاولى يصدر عنه مثله وبما يعقل ذاته يعلم منها امكان وجوده بذاته ووجوب وجوده بغيره فمن جهة الامكان يصدر عنه جرم هو هوى فيكون محل الامكان ومبدأ ما بالقوة ومن جهة وجوب الوجود بالفعل تصدر عنه الصورة التي هي نفس فتكون عن ذلك المعلول الاول عقل مفارق وملك بمادته وصورته التي هي النفس المحركة له فيقال في هذا التقدير كما قلنا لم لا يقال انه تعالى جاد فاوجد واوجد فجاء علم فخلق وخلق فعلم وعلم فخلق (٢) فلم يقتصر ايجاده على موجود واحد بل اوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجودا اولاً ثم بجريته ولاجله اما من جهة تصوره له واما من جهة ايجاده موجودا آخر وذلك الموجود الاول كذلك ايضا تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره . مثل الواحد منا فيما يقدر عليه حيث يريد الكفن والستر فيتخذ من اجله بيتاً ومن اجل البيت وتحسينه نقشا وزينة (تزينه - ٣) وسترا وفرسا وكذلك يقتنى فرسا ولفرسه مركبا وزينة يزينه بها فهو المتخذ لها لكن للفرس وايجاده اياها للفرس لاجل نفسه حتى يكون فرسه حسنا بجملا كذلك ينبغي .
الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعما عنه والذي عنه منه لاجله ومنه لاجل ما عنه .

فعلى هذا الوجه ينزل الغيث فينبت النبات ثم ينزل فسقيه ثم ينمر النبات فيبز

(١) صف - بالطبع (٢) كما - وكان هذا - كرر ما به - ح (٣) ن - كو .

لحفظ نوعه من شخصه فهكذا يعرف الاشياء من ذاته وما يحسن ويليق بها فيخلق شيئاً لاجل شيء نتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار وتكون عن العلل الاول كالنار الكلية عن الموجد ولا يلزم ذلك النسق فيكون من افعال الله تعالى القديم الذي هو اول الخلق ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة مثل انزال الغيث وتحريك الرياح وتقوية قلب انسان واضعاف قلب آخر واهياء شخص وامانة آخر واجابة ناع وانتصاف لمظلوم من ظالم وكل ما ينسب اليه من الافعال الجزئية في الاوقات المختلفة لا يمنع شيء من ذلك لان الذي كان اوجب ذلك كان ما قيل في العقل ومفارقة وكونه لا يدرك الجسائيات ولا يتصور الجزئيات وجميع ذلك بطل من حيث اثبت فعات هذه الاشياء كلها الى الجواز فيكون الله تعالى بحسب ما وجب من مبدأيته الاولى وقدرته وحكمته اراد الخلق باسره على طريق الجملة لايجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لاجرا ج كل ممكن في التصور والتقدير الى الفعل بحسبه في تقديره وتوفيقه ازليا وزمنيا الزمنى لاجل الزمنى والمتأخر لاجل المتقدم والمتقدم لاجل المتأخر والشخص لاجل النوع من جهة دوام البقاء والانواع لاجل الشخص من جهة الحصول في الوجود فتصدر من الموجودات اشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ويفعل اشياء يكون منها (١) بعض مخلوقاته كالالات والاسباب اما في صدورها عنه واما في كونها مقتضى حكمته فيتسق جميع ذلك على ارادته الاولى بتفصيل ارادات كثيرة بمقتضيات كثيرة دائماً وفي وقت ما ولا يلزم في ذلك ما لزم من ان الواحد بذاته لا يصدر عنه الا واحد - فهذه اشياء كثيرة صدرت عن واحد باسباب كثيرة مقتضية - كما اقتضى عند اصحاب ارسطوان يصدر عن الواحد الذي هو الملول الاول بحسب التصورات الكثيرة اشياء كثيرة فان الواحد من على ضعف قوته وعجز قدرته وضيق وسعه يفعل اشياء كثيرة متشابهة ومتماثلة متماثلة ومتباينة بحسب الدواعي والصوارف التي تقتضيه بها

٥

١٠

١٥

٢٠

فيحسن الى شخص ويسعى الى آخر ويحب شخصا وينفصن آخر ويشناق شخصا ويميل. آخر وعلى هذا النسق كما نعرفه من افعال الناس كذلك الله تعالى يفعل بحسب الموجبات المقضية لحكمته بما يجوز ويجب منها، ولا ينتظم لنا علم ذلك على نسق محدود ولا تقصد مخالفة الجمهور بابا طيل نتفرد بها عنهم ليكون لنا بها ميزة فيما بيننا وبينهم، فليس من قال، خالفوا تعرفوا، ممن احسن في القول، بل من قال اصدقوا واوقفوا على الحق وخالفوا على الباطل سواء عرقتم بذلك اولم تعرفوا فان من اراد المخالفة وقد سبق الى الحق فلا بد ان يقع الى الباطل فما ارى في هذا سوى هذا.

والقول في الارادة القديمة والحديثة وكونها عرضا وكون العرض في محل وكرهية من كره ان يكون الله تعالى محلا لارادته، فقد قيل فيه ما لا يحتاج الى اعادته وكذلك في علمه ومعرفة لما يعرفه من مخلوقاته ويتصوره قبل خلقها ويعرفه منها في وقت خلقها وبعده وكون ذلك من الصور الذهنية التي يلزم من يقول بها اما ان يجعل ذاته محلا لها او يجعلها جواهر مفارقة بذاتها قد قيل فيه ايضا ما فيه كفاية، وقيل ان المردود هو الذي يرد بمحجة برهانية لاعلى طريق الاختيار والايثار من يقول به بغير حجة وانما يستشهد عليه بشاهد الوجود لا بقول ١٥ اتقدماء الذي حكمه في حكمه الحاجة الى المحجة.

فتعود فنقول قولا على طريق الابتداء في اعادة ماضى اما ان الواحد بجوده الواحد واوداته الواحدة لا يصدر عنه الوجود واحد فالأمر فيه كذلك مطلقا في كل شئ مناو الى العلة الاولى فان الواحد مناو ارادته الواحدة وتصوره الواحد وخلق الواحد بكوده مثلا لا يصدر عنه الواحد لاحالة فان صدر عن ٢٠ المرید الواحد فعلا نفا رادتين صدرتا عن خلق واحد في وقتين او عن خلقين متشابهين او متباينين بحسب الفعلين في الزمان الواحد او في الزمانين والله تعالى واحد احد فرد صمد على ما قيل واحد الذات والوجود والارادة فالذى يوجد عنه بذاته في بداية ايجاده واحد لاحالة فذلك الواحد اقرب اليه واشبه به من

سائر مخلوقاته لان وجوده صدر عن ذاته بإرادته لاجل ذاته فهو فاعله وهو غايته
ثم ان اوجد موجودا ثانيا لاجل الاول فهو ايضا لاجله لانه من اجل ما هو
ومن اجله فهو الاول غاية اولى وهو الغاية القصوى والثاني غاية قصوى وليس
هو الغاية القرينة الاولى وغاية الغاية وهي الغاية البعيدة الحق بمعنى الغاية من
الغاية القرينة فان كل شيء من اجل الغاية البعيدة والبعيدة ليست من اجل شيء
فاذا خلق من اجل ما خلقه من اجل ذاته فقد خلق الثاني من اجل ذاته ايضا فيفعل
اعني يوجد موجودا لاجل ذاته وموجودا لاجل الموجود الذي اوجده بذاته
فيوجد ثم يوجد من اجل انه يريد ثم يريد ارادة تتسبب من ارادة وموجودا
من اجل موجود فلا يتوقف ايجاده على موجود واحد كما قيل بل ان الموجودات
منها ما يوجد عنه لاجل ذاته ومنها ما يوجد عنه لاجل الموجود الذي وجد عن
ذاته كما خلق العينين وخلق الرأس من اجلهما والشعر على الرأس من اجل الرأس
والاسنان لاجل المضغ والفكين من اجل الاسنان على ما عرفت في خلق الحيوان
والنبات في ثمره من لبه ولحمه وقشره وورقه واغصانه وساقه كذلك ايضا فتكون
الموجودات عن الله تعالى لان منها ما عنه ومنها ما هو عما عنه وما عنه منه ما هو
لذاته عن ذاته وهو واحد كما قيل ومنها ما هو لاجل ما عنه ومنه تبتدى الكثرة
فيما عنه وفيما عما عنه طولا وعرضا فتتضاعف الى نهاية وغير نهاية في الازلي
والزمني فيكون من افعال الله تعالى ما هو ازلي لا يتقدم وجوده زمان مثل
علمه بذاته وبالموجود والموجودات التي صدرت عنه بذاته ومنه ما هو زمني
وهو ما يفعله لاجل الزمانيات والحوادث والمتغيرات من الآيات (١) والمعجزات
واللطائف والكرامات وما يظهر ويخفى من خاص العناية ولطيف الهدايات
التي لا يقدر عليها غيره ولا يصح ان تنسب الا اليه وان كانت نسبتها الى غيره
هي ايضا نسبتها اليه ، فالذين عبدوا غيره هم الذين طلبوا خيرهم من غيره
واستدفعوا شرهم بغيره والذين عبدوه هم الذين طلبوا خيرهم منه واستدفعوا
شرهم به ورأوه مع بعده عنهم في الجلالة والعظمة والعلية واللاهوتية قريبا

- منهم بالعلم والمعرفة والسمع والابصار والاطلاع على ما خفى من احوالهم وما
 ظهر وبالرحمة والرأفة والالتفات جل وما جل عن الالتفات الى ما قتل وما قتل
 بالتفاتة اليه بل كان التفاته الى اصغر مخلوقاته من جلالته وعظمته وسعة قدرته
 وسعة رحمته وانما يقل بالتفاتة الى القليل من لا يسع الكثير والقليل فيلقته عن
 الكثير والكثير التفاته الى القليل والصغير فاما من يسعها جودا ورحمة ومغفرة
 و قدرة فكل ما انتهى وجوده ومعرفته ورحمته وعنايته الى اصغر صغير كان ذلك
 اعظم لعظمته واتم لقدرته. وهذا جهله اكثر العقلاء ممن عيذ غيره اجلاله عن
 ان يلتفت اليه وتنزيها لقدرته عنه لاستصغاره نفسه ونوعه وجنسه وما علم
 ان الاجلال من هذا الاجلال والتزيه من هذا التزيه اتم في باب الاجلال
 والتزيه بدليل ايجاده لكل وقدرته على الكل وعلمه ومعرفته بالكل على
 ما اوضحنا من ان كل قدرة في العلول عن العلة وفي معلول العلول في العلة
 و علة العلة فالعلة الاولى جامعة لكل قدرة في الوجود من حيث انها تكون
 عنها او عما عنها وما عما عنها عنها بالحقيقة . ألا ترى ان ضوء النهار كله يكون
 عن الشمس وما هو منه على الجدار المحاذي لها وهو الشعاع الذي يقع عليه منها
 وتوعا اوليا والضوء الذي يوجد على الجدار المحاذي له من الشعاع والضوء
 الذي يوجد في بيت محاذ لذلك الجدار المضئ من ذلك الشعاع على جدار في بيت
 يحاذيه وما على الجدار الذي في البيت المحاذي لذلك المحاذي كذلك بانعكاس
 ضوء عن ضوء ضعيف عن قوى حتى ينتهي الى الظلمات التي تكون في
 الكهوف وفيما تظله السقوف فان ذلك الضوء بأسره قليله وكثيره عن الشمس
 بوساطة الشعاع فهو عنها وعما عنها لا يصح ان يقال ان الجدار المتوسط كان
 علة بنفسه في الاضاءة لاجل ما خصه من النور بل الكل عن العلة الاولى كذلك
 كل قدرة وفعل وما بالفعل في الوجود من الواجب الوجود بذاته وليس
 من غيره في الوجود سوىالاتعال والقبول ويتسبب ايضا من فعله و ايجاده
 يقصدان وبالعرض لا من جهة العلم والارادة بل من جهة التسبب وانه يعلم

ما يوجد قبل ان يوجد قبلية بالذات ويريد ويرضاه ويعلم بما يتبع وجوده وجوده ويلزم عنه مثل الظل عن الحدار الذي يبعه البناء ويرضى به ايضا فيكون عن علمه بالذات وعن فعله بالعرض فالمبدأ الاول هو الواحد غير المعلول في وجوده وماهيته وبذاته ايجاده ذاته وارادته والارادة الاولى صفة لذاته من ذاته لا من سبب يوجبها لذاته فان الارادة الاولى قبل المخلوقات باسرها قبلية بالذات وهوبتلك الارادة الاولى المعقولة المرضية الصادرة عن ذات المريد بذاته علة لوجود باسره على طريق الجملة والعموم وعلة لموجود هو اول الموجودات المخلوقة المخلولة فهو ملك في تسمية المتبوعين (١) واجل الملائكة واشرفها واتواها واقدرها واقربها الى ربه واعلاها ثم ان الله تعالى يخلق غير ذلك من الخلق الازلي والافعال الزمنية بارادته سابقة لاحقة قديمة وحديثة دائمة متبدلة يريد فيكون ويكون يريد شيئا لاجل ذاته وشيئا لاجل شيء هيولى لاجل صورة وصورة لاجل فعل وفعل لاجل صورة والسبب القريب الموجب لوجود كل موجود هو تصوره في العلم الاول الذي هو علم الاول وارادة كونه ووجوده لاغير فاذا تصور ذلك الشيء وتصور معه ارادة وجوده كان كأنه قد قال كن فكان لكن قول العلم والارادة الذي يتأجى به القائل نفسه لا قول العبارة عنهما الذي يتأجى به القائل غيره فانه لاغير هناك فيكون قوله للتصور في العلم كن حاصلًا في الوجود فيكون بتقديره وفعله لا بالقول له ولا بقوله المسموع من لفظه وقد يكون غير في مكان ويقول له افعل فيفعل لكن البداية هي على الوجه الاول الا ان ارادة خلق الشيء الازلي القار الوجود هي بعينها ارادة دوامه واستمرار وجوده يبقى بقاء الارادة اما دائما بدوامها واما محدود الزمان بمحداتها فشيئته وارادته تكون اوائلها عن ذاته وثوانها عنه ايضا باستدعاء حكته في مخلوقاته على ما مثلنا كالرأس لاجل العينين في خلقهما وشعر الحاجبين لوقايتهما فيخلق بمشيئته الصادرة عن ذاته ويخلق بارادة تسببت من جهة مخلوقاته ويوجد الموجودات التي تصدر عنها موجودات اخرى وافعال

انحر علم صدرها عنها حين خلقها وتسيبها بغير رتها حين اوجدها فعرف الخلق
والمخلوقات قبل وجودها قبلية بالذات وورضى ما خلق وما مضى ما تسبب لعلها
به من جهة اسبابه التي خلقها كذلك وافعاله ازلية وزمانية وافعال مخلوقاته
كذلك ايضا منها دائمة ومنها متجددة فما يختص فعله بالازل دون الزمنى
ولا بالزمنى دون الازل بل بجميع ذلك. هذا في افعاله الخاصة. واما فيما يتسبب
موتنا في من الخلق والمخلوقات فهو فعله ايضا بواسطة وبغير واسطة اما بواسطة
فلائها مفعولات مفعولاته ومفعول المفعول مفعول من جهة الفاعل الاول
ومنسوب اليه وان كانت نسبته القرينة الاولى وبالذات الى الواسطة واما
بغير الواسطة فلانه عرفه في اول الخلق من جهة معرفته بنسبته من جهة اسبابه
التي خلقها كذلك فكان فيه رضاه من حيث قدره وامضاه .

١٠

فاما ترتيب الخلق في القبلية والبعدية فالقول فيه من طريق التحقيق هو تقدم
العلة على معلولها والازل على الزمنى في التقدم الذي بالذات والتقدم الذي
بالزمان والصورة تتقدم على هيولائها في التقدم الذي من جهة القصد
والغاية والهيولى تتقدم على صورتها من جهة الوجود والبداية فان الصورة
لا تكون دون الهيولى التي هي الموضوع والهيولى التي هي الموضوع توجد من
دون الصورة فصورة السرير لا توجد قبل الخشب فالخشب قد يكون موجودا
قبل حصول صورة السرير والقبلية والبعدية في ذلك من جهة الفاعل والغاية
تعرف من الموجودات وكذلك في الزمان .

١١

فاما الترتيب الذي رتبوه ونسقوه في الافلاك فالاشبه والاولى في النظر يرى ان
المحيط من الافلاك قبل المحاط وعالم الازل قبل عالم الكون وكذلك الملائكة
الذين لهم عنايات خاصة بالجهانيات المحسوسة الا قدم للاقدم والاعلى للأعلى
والاعم للاعم والاخص للاخص على نسبة محدودة في الوجود وان لم يحدها
علمنا على التفصيل كما حدوا ويحدوها كما عدوا والاشبه الكثرة الكثيرة اكثر
من عدد الكواكب المحسوسة وافلاكها وقد سبق في العلم الطبيعي ان غير

١٢

المحسوس من الكواكب لصغره وبعده كثير ايضاً بما كان اكثر من المحسوس الذي نراه منها يشهد على ذلك ان الابصار من الناس تختلف فيما تدركه منها بحسب حدتها وكلاهما يرى الحديد البصر منها ما لا يراه الكليل والاحد من الاحد يرى الاخفى من الاخفى وما قدرت في وجودها بحسب ابصارنا فانها لم تخلق لاجل ابصارنا وليس ما لا نراه منها لصغره صغيراً فان صغيرها كبير بقيا سناً وقياس ما عندنا .

والذي يقال في الملائكة من التجريد والتبرؤ عن الاجسام والارواح بالنصرف والادراك بطلت حجته وضلت محجته بل الامكان يقضى بأنها تنصرف في المحسوسات وتعلق بها من جنس ما ذكرنا في الآثار العلوية وفي علم النفس وتكون المعرفة بمراتبها للعارفين بذواتها والذين كشف عن بصائرهم لادراكهم ومعرفتهم هم الذين يعرفون مراتبهم بحسب ما يعرفونه ومن يعرفونه ويعرف بعضهم بعضاً ويحيط اعلامهم علماً بما يليه بقدر زيادة قدره في شرف جوهره وعلو علية وقرب معلولته من العلة الاولى ومن طمع ان يعرف عالم الربوبية وهو في عالم الحس وظلمات الجسم الكثيف فقد طمع في غير مطمع فان الغائص في قعر الماء لا يرى كما (١) يرى من في الهواء وكذلك لا يرى من هوى سفلى فك الهواء ما يراه النسر في الجوالا على وكذلك لا يرى من في اعلى الهواء كما يرى من في السموات العلى للعلو والصفاء وارتفاع الحجب الكثيفة من بين النظرين والمنظورين اعني نظر البصر ونظر البصيرة فان بينهما من التشابه في الافعال والاحوال ما يكون نظيراً في كل فن فكما للبصر نور ويصير به مثل نور الشمس ونور المصباح كذلك للبصيرة التي نغني بها الباصر الحقيقي من الانسان الذي هو ذات النفس المدركة العارفة العالمة نور تقوى به هو النور الملكي والعقل والربوب فانها تقوى بادراك ما في كل طبقة من ذلك على ادراك ما يعلو عنها وليس كذلك في ادراك المشاهدة التي بالذات وفي ادراك الاستدلال من اللوازم والعرضيات . واما الذي من قبيل اللوازم والعرضيات

فقد مضى فيه الكلام في استفادة العلم من العلم على ترتيبه المعلومات في البعد عن
أذهاننا وفي القرب منها فنعرف بالاقرب منها اليها الأبعد منها عنا. كذلك ههنا
تستعين النفس في مشاهدتها عالم الملائكة وعالم الربوبية وتستأنس من معرفة
الاقرب اليها بمعرفة الأبعد عنها فهكذا تكون معرفتها بذاتها فيما من شأنها ان
تدركه بذاتها بتجردها له عن شواغلها وملازماتها فيكون من الملائكة
الروحانية ما يوازي عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والافلاك التي نعرفها
والتي لا نعرفها وبما زاد على ذلك حتى كان بعدد انواع الموجودات المحسوسة
من الجماد والنبات والحيوان ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة
في المادة ومستبقى الانواع باثخا صها على طبائعها وكالاتها وحالاتها المتشابهة
وما هو مظلون بل محقق معلوم فان حافظ الصورة مع اختلاف الاحوال
بالعدم والوجود والزيادة والنقصان واحدا لمحالة هو ملقن الاشخاص ومعلمها
ما لا يحتاج فيه الى تعليم من خواص طبائعها التي تجري على شاكلتها الطبيعية
في اشخاص بعد اشخاص من غير تعليم كما ذكرنا في انواع النبات والحيوان من
الاشكال والالوان والخواص والقوى والافعال والمقادير وباقي الاحوال
حافظها في كل نوع على تبدل الاشخاص وتغيرها في الازمان هو واحد باق
لا محالة غير متبدل ولا فاسد فالاشبه والاولى في طريق النظر لما على كثرة
كثيرة في الروحانيات الملصكية نعرفها ولا نعرفها ويعرف بعضها منها بعضا
ولا يعرف البعض وبعضا لا يعرف ولا يعرف بعضا .

فان قيل ان تلك الكواكب الثابتة له بجميع ما فيه حركة واحدة فله محرك واحد
قيل صدقتم في ان له محركا واحدا يحركه بجميع ما فيه من الكواكب وذلك
المحرك ملك واحد لتلك الحركة الواحدة ولكن الكواكب المتخاص يجب لها ما
وجب للسما من الحياة والنفس والعقل وسائر ذلك بل هي به احق بدليل
أنوارها الفاضلة عن صور هي نفوس او عقول او ماشئت سمه من القوى الفعالة
الالهية وهي متحركة في ذلكها باوجه الذي علمت به حركة الملك وحركتها

فيه دورية على مراكزها يدور كل واحد على مركزه وتقطبه ولا يفارق بحركته موضعه من فلكه على ما ترى .

ويقول قوم ان تلك الحركة مرئية باللعان وذلك الاضطراب الذي يرى في لعانها منها ولا يكون في المتحيرة لكون كل واحد منها في فلكه كالقلب الذي منه مبدأ حركة جميع البدن كذلك يكون منها وفيها مبدأ حركة افلاكها على ما قلنا في الطبيعيات وانما هذا قول كل في معرفة الارواح والملائكة والجواهر الفعالة المفارقة للاجسام المحسوسة . واما التفصيل فنعلم المكاشفة والمشاهدة لا من علم الاستدلال .

الفصل السادس

كلام في الحركة وما يشبهها (١) مما فيه بعدية وقبلية

[١]

على الاستمرار على وجه يليق بهذا العلم

كان قيل في الطبيعيات ما اثبت به ان لكل متحرك محركا هو غير المتحرك بتلك الحركة . ووضح البيان بدليله في الحركة المكانية وقيس بها على غيرها من الحركات الاخر . وقيل في بيان ذلك ان الحركة مجموع معان متفرقة في المعقول .

مجتمعة متحدة في التسمية والوجود يكون بمجموعها المتحرك متحركا وذلك ان المتحرك بحركته المكانية يكون في مكان ويزول عنه فيصير في مكان آخر فتكون حركته مؤلفة المفهوم من ماسة شئ ومفارقته وماسة شئ آخر بعده ولا تجتمع الماسة الاولى مع الثانية في الوجود ولا تجتمعان ولا احدهما مع الزوال والمفارقة فان الماسة الاولى قبل الزوال والثانية بعده ولا يعقل الزوال عن من دون الى بل يتصور في الحركة الموجودة من والى وقيل ان الحركة لا يمكن ان تكون للتحرك بذاته لذاته وعن ذاته بل عن محرك آخر هو غيره لانها ان كانت له بذاته عن ذاته وهي مجموع ماستي من والى اعنى ما منه تحرك وما اليه تحرك مع الزوال المعقول الذي به ترك المتحرك مامنه وطلب ما اليه فانها هو الذي له بذاته وانها الذي له بسبب غير ذاته فان كانت الماسة الاولى للتحرك

[١٥]

[٢١]

بذاته ومقتضى ذاته فلا يجوز ان يفارقها ويزل عنها بذاته وان كانت الخامسة الثانية التي هي خامسة ما اليه له بذاته فكيف كان مفارقا لها حتى تحرك اليها ولا يكون الاسباب يبعده عنها وكذلك الزوال وقد رخصت الحركة التي هي المجموع بغير سبب خارج عن الذات فالحرك اما ان يكون هو سبب الخامسة التي منها مثل من جعل حجرا في مكان في الهواء وخلاه فتتحرك هابطا طالبا لحيزه فامنه وهو موضعه الذي كان فيه في الهواء لم يكن فيه بذاته بل ما اليه وهو الحيز الطبيعي هو الذي طلبه بذاته ولو بقي فيه مهما بقي لما طلب الحركة بذاته فالدو اوجب الحركة له الى الحيز الطبيعي هو الذي طلبه ونقله الى غير الحيز الطبيعي حتى تحرك عنه بطبعه ثم هذا الحيز الطبيعي لو طلبه الجسم بذاته ومن حيث هو جسم لقد كان يكون طبيعيا لكل جسم لكنه انما يطلبه بذاته بعض الاجسام فهو طبيعي لبعض الاجسام فالحرك اليه هو شئ يخص بعض الاجسام دون بعض كما قلنا وهو المحرك اليه والمسكن فيه لكن هذا شئ موجود في المتحرك اعني المحرك الى الحيز الطبيعي وذلك شئ خارج عن المتحرك وهو الذي حركه الى الحيز غير الطبيعي وتركه فيه فكان سببا للحركة الطبيعية بالعرض وللقسرية بالذات فصح هذا البيان في حركات الاجسام التي تنتقل من مكان الى مكان .

واما الحركة الدورية التي لا يترك المتحرك بها مكانا ولا حيزا ولا يطلبه المتحرك بها تارك طالب ايضا وان لم يكن فيه ترك المتحرك بمجملته لجملة مكانه وكلية بل الاجزاء تطلب الاجزاء وتترك الاجزاء اعني اجزاء المتمكن لا اجزاء المكان على انه لا يوجد في الافلاك المتحركة بالحركة الدورية اجزاء بالفعل متميزة بالاتصال لكن فيها زوال بعد زوال غير مفصل بل داهب في الحركة الى الاستمرار والاتصال ولا يخالف مخالف في ان تلك الحركة استبدال احوال في الوضع بالنسبة الى المجاور الخامس او الحادي ومما ترك وطلب وهو معنى الحركة وان لم يكن مفصلا بل داهبا على الاتصال ولا يكون المتروك فيها من احالات والهيئات الوضعية . بطول بالذات ولا المطلوب . متروكا بالذات هي تقتضى تركا وطلبا

بسبب غير الذات ايضاً فذلك السبب هو التفاعل المؤثر المحرك والجسم القابل
 المتفاعل هو المتحرك عنه فذلك السبب المحرك اما ان يكون في المتحرك كما كان
 السبب المحرك لتحرك الحجر الى الحيز الطبيعي واما خارجاً عنه كالسبب الحامل للحجر
 الى الحيز غير الطبيعي الاى كان سبباً لحرركته الطبيعية بالعرض والقسرية الحاملة
 له الى الحيز غير الطبيعي بالذات وعلى سائر الاقسام فالمحرك اما ان يكون محركاً
 بكونه متحركاً كما تحرك بحرركته كتتحريك المركوب للراكب والجار للجرور
 والدافع للدفع واما ان يكون محركاً غير متحرك ، قال اقدماء كتحريك
 العاشق للعشوق فان العاشق يتحرك الى المعشوق من ذاته لا بحركة من المعشوق
 ولا فرق في ذلك بين المعشوق المذكور وبين الحيز الطبيعي المطلوب الذي يتحرك
 اليه الجسم الذي هو طبيعي له ويكون هو السبب المحرك لا بان يتحرك بل
 بطلب التحيز له واثمة تحريك المغناطيس الحديد بجذبه اليه لكنهم يقولون
 ان الحركة الى الحيز الطبيعي بطلب من المتحرك للحيز لا بجذب من الحيز للتحيز
 وحركة الحديد الى المغناطيس تكون بجذب من المغناطيس له .

واستدلوا على ذلك بان هذه الحركة من الحديد الى المغناطيس تبطل بحال تطرأ
 على المغناطيس مثل مسح اتموم عليه ولا تبطل بحال تطرأ على الحديد من امثال
 ذلك فهذه هي الاشياء المحركة للجسم المتحرك من خارجة بالحركة المحرك الذي
 من خارج كالدافع والجار والحال واه بغير حركة من المحرك كالحيز الطبيعي
 والمغناطيس والمعشوق وان كان المعشوق والمغناطيس من قبيل واحد من
 جهة التحريك فيبقى تحريك المحرك للتحرك وهو فيه كالحرارة التي هي طبيعية
 في الجسم الطبيعي وانما في دى الجسم الطبيعية منه مسكنة بالذات بحركة
 ٢٠

بالعرض اعني مسكنة للجسم الطبيعي مدام في حيزه الطبيعي وحركته له اذا خرج
 عنه وعن حالاته الطبيعية في احد هذه واما المسكونة الواحدة مما يشعر
 من ذاته برويته في حركته ، فزدية وتغير في رويته بما يتجدد ويتصمم من
 خواطره وخيالاته وذكره وسيره وذكره وعلمه ومرفته الى وجوب حدوث
 ما يحدث

ما يحدث وبطلان ما يبطل من رويته وارادته وعزيمته في حركته فيتحرك حركة واحدة ذات اجزاء بعزيمة واحدة تتبعها عزائم تتجدد وتنصرف بحسب ما يستجد من حركته ويترك من اين قبل اين بعد اين كما يعزم على سلوك مسافة ما محدودة الطرفين اللذين هما فيها من والى فتكون عزيمته الواحدة بحسب ارادته الواحدة على تلك الحركة الواحدة ثم يشرع فيها بنقل قدميه خطوة بعد اخرى من بعيد المسافة الى قريبها ومن القريب الى الاقرب منه .

فاذا تحرك الخطوة الاولى كان لحركته طرفان هما الابعد من النهاية المطلوبة وهو اول المتروك الى ما هو اقرب منها وهو اول الخطوة الثانية يريد بعزيمته الجزئية في ابتداء حركته الخطوة الاولى لاجل ارادته الكلية في المسافة بكليتها انمايتها المطلوبة ولا يقدر عليها بخطوة واحدة بل بخطوة بعد خطوة من الاعد الى الاقرب فيتصور بذهمه نهاية الخطوة الاولى وانه يقطع بها جزءا من المسافة المطاوعة تقرب به من النهاية المطلوبة ويريدها ويعزم عليها فيحرك قدمه بالانتقال من بدايتها الى نهايتها ويعرف انه وصل الى نهاية الخطوة الاولى وان نهاية الخطوة امانية كذلك . يريد فيتحرك ويتحرك يريد ارادة تتقدم حركة وحركة تتقدم ارادة فيستمر كذلك في الذهن ارادة بعد ارادة حركة بعد حركة وتكون تلك الارادات الجزئية لاجل الارادة الكلية لتلك الحركات الجزئية من اجل الحركة الكلية يتحرك ويريد ويريد فيتحرك .

ويكون ذلك للطائر المتحرك في الجو على الاتصال الذي لا انفصال فيه وللشئ بانفصال اجزاء يتبع بعضها بعض بالمتصل والمتصل في ذلك سواء من جهة لمحد الارادة وتصرفها لمتجدد الحركة وتنصرف وقد حازت الخ في الذهن من التصور بعد التصور والارادة بعد الارادة لاجل في الوجود من الحركة بعد الحركة وفي الارادات الجزئية على الاتصال وعلى الانفصال لاجل الارادة الكلية كحركات البرية على الاتصال وعلى الانفصال لاجل الحركة الكلية وليس للحركة في ذلك لا اية حال فيها هي حركة في تنصرف وتنصرف

على الاتصال او على الانفصال .

وهذه الحال يشعربها الانسان من نفسه في ذهنه لاني ارادات حركاته فقط بل وفي ملحوظاته بذهنه امامن مدد محسوساته او من خزانة محفوظاته اذا اعرض عن محسوساته فيرى الذهن لا يقر على ملحوظ بالتذكر من الملحوظات بل ينتقل بروية وارادة كمن يتذكر كلاما حفظه مثل ابيات من الشعر او رسالة فيبتدئ الذهن من اولها فيلاحظها اولافا واللفظة بعد اخرى حتى ينتهي الى آخرها او يغير روية كما يسبح للاذهان عند من يتأمل حال ذهنه في اليقظة والنائم فاما ان يكون ذلك بحركة الملحوظات المتحولات مترددة على مرآة الذهن حتى يستجلبها بالملاحظة وهي ثابتة اولها قبل ثانيها وسابقتها قبل تاليها واما ان تكون بحركة النفس مستحيلة لها او بحركاتها معا .

واقول ولا يمكن ان يكون ذاك بحركة من الملحوظات والملحوظات فانها مما لا يتحرك بذاته بطبع ولا بارادة وانما هو بحركة النفس مع سكون الملحوظات والملحوظات والدليل على ذلك ان الملحوظات في وقت ما تذكرها بالروية تذكرها على الصورة التي حفظناها عليها من تقديم المقدم وتأخير المؤخر ويعسر علينا التشويش والقهقري ولو كانت الحركة منها لاختلفت الحال في ذاك ولم يلزم ان ترى وقتا على حالتها الاولى .

فالنفس حالة هي حركة او كالحركة وهي علة الحركة فيها قبل وبعد وتقديم وتأخير من تجدد وتصرف فمن شاء ان يسميها حركة سبها ومن شاء ان يسميها باسم خاص لم يناقش عليه وهي علة الحركة الارادية .

واقدماء يقولون اذا اشترك في اسم واحد بمعنى واحد علة ومعلول فالعلة احق بذلك المعنى والاسم من المعلول فالنفس المريدة متحركة بذاتها في متصوراتها وملحوظاتها وعزائهم واراداتها حركة بذاتها هي العلة في تحريكها الابدان بحسب تلك الارادات وهي حركة غير ثقلة ولا محركة (١) من مكان الى مكان بل حركة من الذات (على الذات - ٢) بالذات وعلى ما فيها بالعرض لان النفس تطالع بذاتها على

ذاتها اطلاعا على الاتصال فتلاحظ ما (١) في ذاتها من محفوظاتها وسواها مع خواطرها
و. تصوراتها بالعرض وفي أثناء . لاحظتها لذاتها فحركاتها الروحانية شبيهة
بالحركة الدورية لانها لا تنحرجا عن ذاتها وما في ذاتها كما لا تنحرج الحركة الدورية
المتحرك بها عن مكانه الى مكان آخر ، فللنفس كما قلنا في علم النفس حركة هي علة
الحركة المحسوسة وليست . من جملة هذه الحركة المحسوسة فكذلك لكل فاعل
بالروية والارادة . من العلل الاوائل حركة عقلية علمية تصورية فكرية ذكرية
بها يحرك ما يحرك بارادته وبها يستجد ويترك ما يفعله من افعله .

ولورام الواحد منا ان يثبت ذهنه على . لاحظ بعينه زمانا مالمّا قدر فهذه الحركة
بالطبع والروية معا ولا تستولى عليها الروية دون الطبع منابل قد يستولى عليها
طبع النفس دون رويتها كما قلنا (في المنام - ٢) وتكون الملاحظات الذهنية تتجدد
وتتصرم اما بحركة النفس في . ملاحظة مستودعات الحفظ واما بحركة الملاحظات
الطارئة من خارج كما يطرأ من جانب المحسوسات وغير المحسوسات من
جانب آخر كما يكون من جانب الملائكة والارواح التي تنال نفوسنا من حيث
نشعر . ومن حيث لا نشعر في اليقظة والمنام فعلة كل حركة محسوسة جسامية
حركة معقولة روحانية لاحالة والحركة هي العلة الموصلة قديم العمل بجديتها
والواسطة بين سابقها ولاحقها فعلى الحوادث من حيث هي حوادث بعد ما
لم يكن هي الحركة اما الجسامية المحسوسة واما الروحانية المعقولة غير المحسوسة
وعلة الحركة المحسوسة الجسامية هي الحركة المعقولة الروحانية وعلة ما في
المملولات منها هو ما في العلل اعنى حركة العلل علة حركة المملولات . من جهة
الحركة واعنى بقولى من جهة الحركة ان العلة الاحراق والحركة علة تتجدد
الاحراق فان الحركة تنقل الحطب الى النار وتنقل امارا الى الحطب فتوجب
لقاء المحرق للمحترق والمحرق يحرق المحترق بلقائه لدفعه للاحراق العلة تتجدد
الاحراق الحركة التي نقلت المحترق الى المحرق اذ المحرق . في المحترق بالحركة علة
الحدث والحادث معلول علته من جهة حصوله . وجود الا . من جهة حدوثه

لان حدوثه من جهة الحركة فالموجودات على السرد والديموم فان وجود المعلول منها معلول وجود العلة بل معلول العلة الموجودة وعلل الحوادث هي موجبات وجودها والحركة موجبة حدوثها وليس هذه في الطبيعيات دون الالهيات بل هو في الكل على حد سواء .

الفصل السابع

في اتصال العلل والمعلولات الدائمة بالحوادث (١)

العلل الموجبة لوجود ما يوجد عنها من المعلولات اولاً وبالذات تكون على ضربين احدهما بالاطيع والثاني ما بالارادة وما بالطبع يصدر عن الذات من حيث هي هي وما بالارادة يصدر عنها عن علم ومعرفة و ارادة حاتمة عازمة والعزم يكون بعد الروية المستعرضة التامة للشيء الذي يراد فعله وإيجاده بحسب اوازمه وعائته حتى لا يكون فيها ما يوجب عند المروي منع فعله ليسنح في الروية فان المرید يسنح في رويته المراد لغرض ما وانما غاية ان كان الغرض والغاية هو ذلك المفعول بعينه كالخير المحض مثلاً الذي هو مقصود المرید كان الغرض الاول المفعول هو الغاية .

ان كان الفاعل يفعل ذاته ومن اجل ذاته فالفاعل هو الغاية التي من اجلها والمفعول هو الغرض المقصود وان لم يكن المراد هو الخير المحض المقصود عند الفاعل المروي بل ما يسوق الى الخير ويسببه كان المفعول هو الغرض القريب والغاية هو المقصود المطاوب الآخر الذي من اجله والروية نستعرض في مثله المسببات والاسباب الوسطى وما يلزمها ويتسبب عنها حتى تمتهي الى الغاية القصوى فان كان الذي يردها ويتسبب عنها مما لا يكرهه الفاعل ولا يابى وجوده تتم الجزمة وفعل لاجل غرضه المقصود وان تسبب وزم فيما يلزم من الاسباب والنسببات التي تسبب من مفعوله لا يكرهه ولا يابى كونه ترجحت رويته وترددت ذن كان ايتار الغرض اكثر من كراهية ما تسبب وزم بالعرض حتى ترجح الايتار على الكراهية تتم الجزمية ومعل وان رجحت الكراهية لما يلزم

ويتسبب بالعرض من وجود الغرض ترك وان تساويا عند العاقل المريد وهو تارك لم يفعل او هو يفعل لم يترك وانما يكون فاعلا لذلك عن غير معرفة تامة سابقة بل حاصلة لاحقة ويترك فلا يفعل قبل ان يفعل اذ اسبقت له المعرفة بالموجب والمانع من غير ترجيح او مع رجحان الكراهية لما يلزم فان فعل عن غير معرفة لما برجح الكراهية لما يتسبب ويلزم ثم عرفه بعد ان شرع في الفعل رجع عن فعله وابطل مفعوله الذي لزم عنه من ذلك ما لزم .

فالذي يحيط علما بالاسباب والمسببات ويسعيهما لا تتوقف عزيمته عن رويته ولا يرجع عن فعله بعد عزيمته والذي لا يحيط بذلك علما بل يعلم الموجبات فيفعل فاذا عرف الموانع بعد فعله عاد عن فعله وندم فهذه حال الفاعل بالروية والفكر وهي استقرار الاسباب الموجبة والممانعة بحسب الغرض والغاية المقصودة والموانع اللازمة المكروهة فهذا حكم الفاعل بالارادة .

والارادات منها ارادات دائمة تدوم بحسبها المفعولات وتستمر الافعال كما في الساء الدائمة الوجود المستمرة الحركة على سنن واحد في كليتها بحسب الارادة الكلية لها من حيث عرفنا ومنها ارادات تتجدد وتتصرم مثل الارادة الموجبة لاشخاص الكائنات الفاسدات في كونها وفسادها ابنا بعد اب وابا بعد جد ومستأنف بعد سالف فالارادة لما تتجدد وتتصرم وبحسبها يكون تجدداتها وتصرمها وكذلك في جزئيات الحركات من الذوات (١) المعقولة واجزائها فان الدأريد وبحسبها والمحرك يحرك على نسقها يريد فيحرك ويحرك فيريد ارادات على الاتصال لا ينفصل القبل فيها عن البعد بل يستمر استمرارا واحدا لكون واحد يتصل فيه التصرم بالتجدد وارادات منفصلة لا كون منفصلة ينقطع التجدد فيها عن التصرم والتصرم عن التجدد وينفصل فيها الكون عن الكون والفساد عن الفساد في موضوع واحد يتحرك ويسكن او موضوعات كثيرة تكون وتفسد كما نرى في عالم الكون والفساد من الحركات المنتظمة والكائنات (٢) المفترقة والمجتمعة كما يكون بالروية منها فسبب الحركات

(١) صف - الدورات المعقولة (٢) كو - الكليات .

الارادية الارادة وسبب استمرارها استمرار الارادة وسبب انقطاعها انقطاعها وسبب عودها (١) عودها فالارادة بسبب الحركة السابقة مثلا من - ا الى - ب - .

ثم المعرفة بالوصول الى - ب - بسبب الارادة للحركة من - ب - الى - ج وتلك الارادة الثانية المتسببة عن الحركة الاولى تكون سببا لحصول الحركة الثانية من - ب - الى - ج - والمعرفة بالوصول الى - ج - الحاصل من الارادة الثانية تكون سببا للحركة من - ج - الى - د - وكذلك على الاتصال .

فان انفصلت الحركات من المتحرك الواحد في المسافة الى مسافات كان الدور فيها كذلك ارادة الاولى منها سبب حصولها المعرفة بحصول الاولى وحصول الاولى سبب لارادة الثانية واردة الثانية سبب لحصولها فتتفصل ا زمان الحركات بازمان الارادات وازمان الارادات بازمان الحركات هـ في المصطلات و ا في المتصلات فتتصل الارادة بالارادة والمعرفة بالمعرفة والحركة بالحركة . غير انفصال بل يستمر ذلك معا وتكون الارادة مساوية للحركة والحركة مساوية للمعرفة فتوجب الارادة حركة وتوجب الحركة معرفة وتوجب المعرفة ارادة فيتصل ذلك على الاستمرار ولا يفصل فيما لا يفصل من الحركات فتساوق حركة الدائرة معرفة بحصولها دائرة وتساوق المعرفة الدائرة رادة توجبها دائرة يكون التحدد والتصرم في المسافة مساوقا لتجدد وتصرم في المعرفة والتجدد والتصرم في المعرفة مساوقا للتجدد والتصرم في الارادة اعني الارادات الجزئية بعد المرید للحركة الكلية الارادية نتجدد وتصرم في ارادته الجزئية يوجه التجدد والتصرم في معرفته ا ز ماية التي يوجبها التجدد والتصرم في الحركة لموحودة .

فهذا التجدد والتصرم عند المتحرك في حركته هو الذي يسمى حركة فان سمي التجدد وتصرم في معرفته المساوقة له في الارادة المساوقة للمعرفة حركة سمي كل متحرك ب لارادته متحركا وكانت الحركة الحاصلة في المتحرك عنه مسببة

حركته التي له في نفسه بمعرفته وإرادته الجزئيتين الحاصلتين من إرادته ومعرفته في الكليتين .

وبالجملة ما يتجدد ويتصرم عند المريد من الإرادة هو سبب ما يتجدد بالإرادة وعنهما وما يتجدد للمريد مما يسنح ويؤول من الخواطر هو السبب في تجدد ما يتجدد وعدم ما يعدم من الإرادات التي هي سبب ما يحدث ويعدم من المرادات، فالمريد معرفة وشعور بأشياء يلحظها بسره ويتركها الذهن ويتحول عنها إلى غيرها بما في سره من المحفوظات أو بما يرد عليه بما يدركه من خارج من إرادات المعارف الحسيات وغيرها فبحسب ما يتجدد له مما يلحظه ويتركه من ذلك تتجدد له الإرادات بالخواطر والأفكار وبحسبها يتصرف في المرادات .

فلكل حركة تصدر عن محرك إرادة حائتان شبهتان بها في ذلك المحرك تساوقانها معا في التقدم والتأخر والقبلية والبعدية وهما الشعور والإرادة الجزئيتان يشعر فيريد ويريد فيفعل ويفعل فيشعر بفعله المتقدم فيريد أن يلحق به الثاني والثالث بالتأخر والرابع بالتأخر الأول يلحق بل يقف عند مقتضى الإرادة ولا تقتصر الدات المدركة المريدة من تردد بالملاحظة في المدركات على الاستمرار بل تكون أبدأ ملاحظة ملاحظة لأشياء مما في الذهن ومن الإرادات معا وقبل وبعد وبحسب ذلك تكون إرادتها التي تستجدها والتي تتركها وتعرض عنها معا وقبل وبعد فكل محرك بالإرادة متحرك بالتردد والتصرم والتجدد حركة في ذاته بحسبها تصدر الحركة في التحريك عن ذاته لكن الحركة الأولى له بذاته وعن ذاته وهي السبب في الحركة النائية الصادرة عنه في غيره .

فالقول بأن لكل متحرك محركا هو غير المتحرك (١) يكون حقا أيضا بهذا المعنى من أجل أن الإرادة غير المريد والمدرك لا شعوره غير المدرك وغير الإدراك والشعور فالحرك بالإرادة له حركة في ذاته وفي إرادته بحسب معاربه وسوانح ملحوظاته التي هي غيره .

فاما ان يتحرك المتحرك بذاته بغير سبب يوجب حركته غير ذاته فلا، فعلى هذا الوجه تكون الحوادث الارادية في العالمين اعنى العالم الازلى وما يصدر عنه وعالم الكون وما يتجدد فيه .

واما الحوادث والحركات الطبيعية باسرها فهي خارجة عن الطبيعة فان الطبيعة تقتضى القراز والثبات على الاحوال الطبيعية مثل السكون في الخيز والثبات على الكيفية الملائمان للطبيعة ويطرد ذلك في كل ذى طبيعة لا ارادة له واذا اطردها فيها باسرها في كل واحد من ذاته فليس لاحدهما من ذاته حركة ولا تغير ولا لبعضها من بعض فان المحرك يتحرك وليس فيها ما يتحرك بطبعه فاسباب الحركات فيها ترجع الى محركات غير طبيعية قاسرة لها ومخرجة لها عن احوالها الطبيعية فيتحرك في ذلك الخروج اما حركة المكان واما حركة الاستحالة واما كلاهما وهو من قاسر لا يفعل بطبعه بل اما بقسر آخر من قاسر آخر كما يحرك الحجر الحجر واما بارادة كما تحرك اليد الحجر وتنتهى السببية الاولى الى الارادة والحركة الارادية فاسباب الحوادث الطبيعية والارادية ارادية لاحالة واسبابها الشعور والارادة المذكورين والقسر يتسبب في البين اعنى بين الارادى والطبيعى فاذا اعاد الطبيعى بحركته الطبيعية الى حاله وابتنه الطبيعيين فليس مرجوع السببية في ذلك الى طبيعته بل الى القاسر الذى انجرده عن الحالة والابن الطبيعيين حتى اعادته الطبيعة بالحركة اليهما والقسر راجع الى الارادة فاسباب الحركات باسرها في عالم الكون والازل هي الارادة لاحالة، فهكذا تتصل الاعمال والمعلولات الدائمة بالحداث في السبب والمسبب اعنى من جهة الارادة والمعرفة الذاتيتين الدائرتين بالعلية والمعلولية احدهما على الآخر كما قيل فاما ما يقتضيه طبع المرید فان ارادته لا تستولى عليه في الابطال ولا في الايجاب بل يريد ما يريد بحسب موافقته فان خالفت ارادة مرید طبعه فاما ان لا تكون الارادة والطبع معاشين واحدا بل شيئين مقترنين مثل ارادة نفس الانسان وطبيعة جسده فان النفس والطبيعة في بدن الانسان ليسا شيئين واحدا بل هما شيان مقترنان بحلولهما في ذلك الجسد وان يكون الطبع والارادة

- والارادة لشيء واحد وتناقض الارادة الطبع فلا يكون ذلك لاجل الطبع في نفسه بل لطلب شيء آخر هو اوفق للطبع مما اقتضته الارادة فيه ومنعته عنه كما يناقض الحقود والحسود نفسه ويردها عن مقتضى طبيعتها في الحقد والحسد اثار الثواب الآخرة الذي هو الذعنها وانسب اليها من الحقد والحسد او للهرب من شيء آخر هو اكره عندها من الصبر على ذلك المكروه بالطبع مثل الحذر من العقوبة التي هي شر عليها من الصبر على ما حقدت لاجله او حسدت عليه ويكون ذلك من المريد بعلمه ومعرفة الذين او جبا عنده مخالفة الطبع لموافقته اعني اوجبا مخالفة لالعين المخالفة بل لموافقة اوفق فاما ما لا يعترضه ولا يعارضه معارض يوجب او يمنع فارادته تريد لاجل طبعه وبجسبه كما يريد السخى الاعطاء والجواد الجود والكريم الكرم والرحيم الرحمة والخير الخير والشرير الشر فتخدم الارادة الطبيعية فان الارادة تريد لغاية ومن اجل شيء واذا استقصيت في نظر ذاك الشيء وجدته مقتضى طبيعته بكود الجواد وكرم الكريم والطبع لا يفعل لاجل شيء بل لذاته كالجواد يجود لاجل انه جواد فالارادات الاولى من العلة الاولى سيطرة على الكل لا يعارضها معارض ولا يناقضها مناقض ولا تخالف الطباع الاولى الالهى فلا تخالف ارادته جوده ولا كل ما صدر عن ذاته لذاته ومن اجل ذاته فانه لا يفعل لاجل شيء غير ذاته .
- واما ارادته انواع والتواحق بعد الارادة الاولى فانها تكون من اجل الاشياء وبجسبها فتوجبها وتسلبها الاشياء مثل ارادة عقوبة المذنب تناقضها ارادة رحمته وغفران خطيئته لاجل توبته وما يتبع من حسناته فهو سميع الدعاء بهذا المعنى ينقم ويرحم ويعاقب وينيب فيكون هذا بحسب ارادته الجزئية التسببية من معارفه الجزئية جزئيات خلقه ويكون مساق ذلك في اغاية اليه ايضا فيكون هو الغاية القصوى في انعاله الكمية والجزئية والدائمة المستمرة والمتجددة المتصرفة وجب ذلك بحجة فمن على ما قلنا ولا يتنعم بحجة مما قالوا وانما كان ذلك بحسب الاستصاء في النظر والتوسط به كان المتوسط استدركه او انظر

العامى والاستقصاء اعاد الامر بالحنة اليه على ما يريه التامل والتصفح لسائر ما قلناه الى هذا الموضع .

الفصل الثامن

فى القضاء والقدر

الذى يدل عليه العرف اللغوي من لفظة القضاء هو الحكم القاطع والامر الجزم الذى لايراجع يقال قضى له او عليه وحكم له او عليه اوفيه بكذا وتسميت بالقضية كل مسألة فيها حكم جزم بات بنفى او اثبات او قبول او رد، ولفظة القدر مأخوذة من التقدير والتقدير يقال بالذات على المقادير وبالعرض على ذوات المقادير من اجل مقاديرها فالاول كالجسم وطوله وعرضه وعمقه والثانى كالبياض والسواد اللذين يقدر ان فى بياضيهما وكية انبساطهما بماها فيه من سطوح الاجسام ويقال بالاستعارة والمجاز على غير المقادير وذوات المقادير كالحرارة والبرودة فى شدتهما وضعفهما وكالاخلاق والعلوم والمعارف ونحوها مما لا طول ولا عرض ولا مقدار ولا تقدير له بالذات .

والمتد اول من لفظتى القضاء والقدر بمعنييهما يقال على ما كان ويكون من الحوادث فى عالم الكون والفساد لما سبق فى علم الله تعالى وحكمه او لما جرى ويجرى بمقتضى حركة الافلاك وكواكبها، والقضاء من ذلك هو الامر الكلى اما الذى فى سابق العلم واما الذى فى حركة الافلاك، والقدر هو تقدير ذلك بحسب توزيعه على الموجودات وما يتعين منه لشخص شخص فى وقت وقت بمقداره وحده وكيفيته وزمانه ومكانه واسبابه القريبة والبعيدة ونسبته الى ما قدر له بالمناسبة والمباينة واللدة والادى والخير والشر والسعادة والشقاوة، ومما لا شك من علم الله تعالى وملائكته انه قضى فى علمه السابق بموت كل انسان وقدر فى تفصيل قضائه اعمارهم وآجالهم الطبيعية والعرضية على اختلافها واسبابها البعيدة والقريبة بتدوير محدودا لواحد واحد منهم حتى كان موت زيد مثلا بعد مائة سنة من عمره بجن طبيعى وموت هرمى فى الارض العلانية فى يوم كذا

من شهر كذا من سنة كذا وموت صر وبعد خمسين سنة من عمره باجل عرضي وموت اختر امي بيلة عرضية في يوم كذا وعلى حال كذا وكذلك في غيره من الآجال بل في سائر الاكوان والانفال فذلك مفهوم القضاء وهذا مفهوم القدر اذا حقق فيها النظر بحسب عرف القائلين كما يشهد به التداول المعبر .

- وينقسم القائلون بها الى فرقتين بمذهبين مختلفين فتقول فرقة بعمومه وشموله لسائر الحوادث والاكوان من الوجودات والاعدام .

- وتنقسم هذه الفرقة ايضا الى فرقتين احداها تنسبها الى ماسبق في علم الله تعالى .
• منها ويقولون انه يعلم علما قديما ازليا بكل ما كان ويكون فيوجد ويعدم في جميع العالم ويحيط علمه في ذلك بالجزئيات والكليات وينتهي الى سائر الاجزاء والجزئيات على التقدير الذي يكون عليه في حدود الزيادة والنقصان وفي المكان والزمان فلا يحدث شيء ولا يعدم ولا يكون ولا يفسد من اصغر صغيرا واكبر كبيرا الا وقد سبق في علم الاول (١) الذي هو العلم الاول العلم به على ما هو عليه لا يفوته صغير ولا يقصر عن كبير من جميع المخلوقات في سائر الاوقات وهو ثابت في علمه كما ثبت في اللوح المحفوظ فلا يتعداه الكون والفساد ولا يخالفه في صغيره ولا كبيره وانما يكون جميع ذلك بحسب ماسبق في العلم الاول .

- والفرقة الاخرى ترفع علم الله تعالى عن ذلك باسره في قليله وكثيره عام ما فلنا في العلم وتنسب القضاء والمقدر الذي يحكون به في سائر الموجودات صغيرها وكبيرها على حدود كيفياتها وتقديراتها وازمانها الى حركات الافلاك وكواكبها وجريها على سنين واحد محدود لا اختلاف فيه وتعتق الحوادث (٢) كما بها .
• ويقولون ان الذي يتعاقب بالقدر المحدود ولا يخرج عنه في عدم ولا وجود ولا في زيادة ولا نقصان على وعن ذلك السبب المحدود هو ايضا مقدر محدود والفرقة الثانية من امرتين الاوليين تقول بذات من جهة علم الله تعالى السابق لكنها لا تقول بعمومه في جميع الاشياء () بل تخرج منه ما دخل تحت الاوامر والنواهي الشرعية فالوا ان الحكمة الالهية فرغت في اول انشائها فالتقدر

(١) كي - الازل (٢) صف الحركات (٣) كو - ذك .

من جميع ما كان ويكون وجعلته ضروريا وكالضروري وانخرجت من ذلك ما يتعلق بالاوامر والنواهي الشرعية فلم تدخله في ضروري القضاء والقدر السابقين بل تركته تحت الجواز والامكان حتى يكون منه ما يكون ويبطل ما يبطل باختيار الانسان ليستحق بذلك الثواب على ما اطاع فيه والعقاب على ما عصى وخالف فيه ولولا ذلك لكان الثواب والعقاب ظلما وعبثا والله تعالى يجمل عن ان يقضى على العبد قضاء حاتما بالمعصية ثم يعاقبه عليها او بالطاعة ويخصه بالثواب عنها .

وبين هذين الفريقين القائلين بالقضاء والقدر المختلفين في عمومه وخصوصه مع اشتراكهما في نسبته الى علم الله تعالى خلاف دائم وجدال طويل فاما الفريقان المتفقان في عمومهما المختلفان في نسبته الى علم الله تعالى والى حركة الافلاك والكواكب فقد جمع القدماء فيه بين المذهبين ولفقوا بين القائلين .

فقالوا علم الله السابق حوى زائد باسره وكان فيما حواه من ذلك حركات الافلاك والكواكب وما تقتضيه فكل ما عداها عنها وبحسبها وهى فبحسب امر الله تعالى وتقديره . وبنظر الفرق التي انخرجت من القضاء والقدر ما يتعلق بالتكاليف الشرعية فقولهم ان الله تعالى امر ونهى ووعد وعذب بحسب طاعته ومعصيته في امره ونهيه للطائع والعاصي ولا يكون الامر والنهي والثواب والعقاب على الطاعة ونهيه والمعصية والا في امور يمكن المأثور بها والنهي عنها فعلها وتركها حتى يستحق المنة في الفعل والترك الثواب وبالمعصية فيهما العقاب والالكان ذلك عشا وجورا من مكلفه . اما العبد فلان الثواب الذي وعده والعقاب الذي وعده لا جأهما لا يتعلق بهما . واما الحور والعدوان فلانه ان تعاقب الثواب والعقاب بالمعصية والطاعة فيهما (١) لما لا يقدر الماء وور على التفصيص عن التدور فيهما والمقدر من جهة الامر الناهي ايضا فكيف يأمر بشئ قد منع اما زوجه عن حيا او ينهى عن شيء من يلزمه بفعله قهرا (٢) كن اضطر غلامه الى كسر تيبته وذهبه على ذلك .

وقال الآخرون انهم القدريون حقا وهم الذين عموا بالقضاء والمدر كل

شيء ان الله تعالى ملك سلطان يتصرف في ملكه وملكه كما يشاء لا يسئل ولا يعارض ولا ينسب اليه ما ينسب الى خلقه فيما يعتمدونه من تصرفهم فيما لا يملكونه من العدل والنجور .

- وقال الذين نسبوا ما نسبوا من ذلك الى حركات الافلاك والكواكب الجارية على سنن واحد ان هذا كذا جرى ويجرى واستمر ويستمر لا يتعلق برضارب ولا عبد ولا كراهيتهما ولا يكون الا ما تجرى به حركات الافلاك والكواكب ويتسبب من جهتها لا غير فلا طاعة الا وامر الشرعية تسعد ولا معصيتها تشقى ولذلك ترى طائعا شقيا وعاصيا سعيدا بنيل خيرات الدنيا وحرمانها وانما السعيد من جرت له الافلاك والكواكب بالسعادة واسبابها والشقى من جرت له بالشقاوة واسبابها فكان ممن عم بالقضاء والقدر من رد اقول بما جاءت به الشرائع وابطله . ومنهم من غفل له وثبته (١) فالرادون المبطلون هم الذين نسبوا ذلك الى الافلاك وكواكبها والتمحلون والمثبتون (٢) هم الذين نسبوا ما نسبوه الى علم الله تعالى وقدره وقالوا قدر هذا لهذا وهذا لهذا في القدر الاول والقضاء الذي سبق في الازل فلا يكون الا كذا وكان في التقدير الطاعة والسعادة معا والعصية والشقاوة معا فن قدر له احدهما قدر له معه رقيقه .

١٠

ورفع قوم القضاء والقدر مطلقا في مقابلة من اثبته مطلقا وقالوا ان الكل ليس يتعلق بارادة مريد ولا عزيمة عازم يقضى به ويقدره بل اتفق كما اتفق وعلى ما اتفق ويتفق .

٢٠

وعودض القائلون بخروج ما فيه الاوامر الشرعية من ضرورة القضاء والقدر وتركه في حيز الامكان حتى يعمل به العاقلون ويخالف المخالفون (٣) فيستحقون هؤلاء التواب ويجب على اولئك لعقاب العقيل لهم والله ينعهم الله تعالى على خلقه بالتواب بغير تكليف ويخلصهم من الغضب . سمعتموا بن التكليف التي كلفهم لا تعود عليه بشفعة تصله ولا بضرورة تنتدج عنه رضى حاجة به

(١) صف - بينه (٢) صف - المتنهيون (٣) ان هذا تهتم نسخة - صف .

الى هذا التكليف . فقالوا في الجواب ان الله تعالى فعل ذلك لعنايته فان عطية الاستحقاق في مذهب العقل اتم وافضل من عطية التفضل عند المعطى فلذلك عرض تعالى عبيده لها حيث امرهم بالامرار قبلها الطائعون وعملوا بها واتعبوا قوسهم فيها بقهر الشهوات واحتمال الشقاء فاستحقوا بذلك نعيما يثابون عليها به قليل لهم وخالف العصاة عليها فاستحقوا عقابا ولولم يؤمروا لما خالفوا فكما جلب الامر والتهى سعادة لبعض جلب شقاوة وعذابا للبعض الآخر ولو كان التفضل المحض بغير تكليف لعم الاحسان وتخلص العاصي من الشقاوة ولم يفت الطائع شيء مما انعم به عليه في جواب طاعته فقالوا لان عقوبة العاصي اذا رآها الطائع ازدادت لذته بثوابه ونعمته في سعادته فالتذم مع لذته بالسعادة بكونه مستحقا لها بعمله وتكون له بما يرى فيه العصاة من العذاب لذة اخرى بحيث يرى ما تخلص منه من البلاء وما صاروا اليه من نعاء فكانت شقاوة العصاة لسعادة الطائعين ايضا .

فقال لهم القائلون بعموم القضاء والقدر لسائر الاشياء بسابق علم الله تعالى . ان الله علم ما خلق من الذوات وما يصدر عنها من الافعال بحسب ما خلق فيها من القوى واعطاها من القدرة والاستعداد وللعمل والانفعال بحسب الدواعي والصوارف فعلم بحسب ذلك ما يكون منها في كل زمان ومكان وبحسب كل داع وصارف فتقدرت بذلك الافعال والاحوال تقديرا بحسب الاسباب القريبة والبعيدة لا يمكن الزيادة عليه ولا النقصان منه واحاط بجميع ذلك علما فكان كما علم وعلم كما كان فلم يخرج القضاء عن علمه ولم يتعد القدر محدوده واضى ما علمه وما قضاه بمشيئته ورضاه وجاءت الاقدار بحسب الاقضية في تفصيل الجمل وتوزيع الاسباب ولم يبق ممن في وجود مما يمكن ان يكون وان لا يكون بل يكون ما يكون ولا يكون ما لا يكون على ما سبق في العلم الاول الذي هو علم الاول فكل شيء بحسب الوجود واجب ان يكون او واجب ان لا يكون ا مادام اوفى وقت ما والواجب بحسب وقته ضروري الكون وفي غير وقته ممتنع الكون وفي التقدير الذهني بحسب

بحسب كونه ولا كونه مع افعال ذكر زمانه ممكن ان يكون ويمكن ان لا يكون امكانا
بحسب اذهان لا تحيط بقسمته علما ولا تعين له زمانا كمن يقول ان الشمس يمكن
ان تطلع وان تغيب فيكون قوله صحيحا بالا اعتبار الذهني . واما في الوجود فلا
يكون الا بحسب الوقت المعين لطلوعها وغروبها فطلوعها في وقتها واجب وغروبها
في وقتها واجب لم يبق فيه موضع للامكان فلا حكم لحاكم في الوجود ولا تصرف
لمتصرف غير الحاكم الاول الذي قضى فاضى وامر فتم وقد رد ذلك تقديرا وقالوا
لن قال بالحكم الامكاني في الاوامر الشرعية وتعلقها بالارادة الانسانية ماسبق
القول به من انه قضى بالسبب والمسبب وقدر الموجب والموجب قضى لمن قضى
بالطاعة والثواب وقدر له اسبابها وحكم على من حكم عليه بالمعصية والعقاب
وقدر له اسبابها كما يشاء لمن يشاء لا يعارضه فيه معارض ولا يرده فيه راد ولا يجوز
عليه فيه حكم عدل ولا جور فان المتصرف مئاني ملكه لا يعارض ولا يحاكم
ولا ينسب اليه جور ولا عدل ولا انصاف ولا ظلم . وانما يكون ذلك فيما بين
المتعاملين المتصرفين فيما يملكون ولا يملكون . واما مالك الكل فلا يجري عليه
هذا الحكم .

مثال ذلك ان الله تعالى خلق زيدا متدلا المزاج كامل الصحة كيسا فطنا من
اب ربه ربه ربه حسنة ويسره معلمه العلوم ومؤدبا راضه بمكارم الاخلاق
فنشأ على ذلك وكان شديدا عاقلا لبيبا وخلق عمرا على ضد حاله في مزاجه وجبته
وابيه ومربيته ومعلمه ومؤدبه فكانت حاله بخلاف تلك الحال فكان الاول طائعا
لا اجتماع الاسباب الموجبة للطاعة عنده وكان هذا عاصيا على ضد ما عليه الاول
لا اجتماع الاسباب الموجبة للمعصية عنده وخالف انوجبات والاسباب التي يسرها
لزيد دون عمر وهو الامر انما هي فكيف يساوي في الثواب والعقاب على الطاعة
والمعصية بين من يسره لاحدهما بوجود اسبابه وه وجباته ومعه عن احدهما بعدم
اسبابه ووجود اسباب ضده وبين من لم يسره لذلك ولم يمنعه عن هذا ويثاب
بعد ذلك او يعاقب على ما يسره واعين عليه او صرف عنه ومنع منه فلو كان الامر

في العدل على ما يزعمون في الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية لقد كان من العدل التسوية بين المأمورين في الاسباب المعينة والممانعة كما كانت التسوية في الاوامر والنواهي فكيف يستوى في ذلك من خلق عاقلا لبيبا كيسا فطنا ومن خلق جاهلا غمرا افظا غليظا غبيا ولكل واحد منهما من الدواعي والصوارف مالم يس للآخر فليس العدل فيما يقولون ولا الجور فيما تنكرون فان الحكم بالعدل والجور في ذلك يفسد عليكم بما قلناه من الدواعي والصوارف الباعثة والممانعة من الجلبة والخلق والاسباب الخارجية التي لا يمكن انكارها فيسقط القول بالعدل والجور ويرجع الى حكم المشيئة والارادة الالهية في القضاء والقدر .

وقالوا في الاستحقاق اذا اثناب الله تعالى عبده الطائع لاستحقاقه بطاعته شريعته فشريعته هي التي عرضته لهذه النعمة فباي استحقاق خصه بها ورزقه تعلمها وانزلها عليه على يد من تقاها اليه وعلمه اياها واعانه بمزاجه المعتدل ونفسه الخيرة ومربيه الشفيق الحكيم ومعلمه العالم ومؤدبه الاديب وهذه كلها نعم ابتداء قد صارت اسما بالنعمة الاستحقاق وهي من التفضل لا من الاستحقاق وما سببه تفضل فهو تفضل ايضا فاین الاستحقاق من الذي اسلف الله طاعته قبل احسانه اليه حتى يكون الاحسان اليه باستحقاقه وكذلك في المعصية وان كان العدل في عقوبة العاصي حيث يخالف المريعة فعوقب بذنبه فاین العدل في انزالها على من سبق في علم المنزل لها انه لا يقبلها حيث لم يخاف له ما يعينه على قبولها كما خلق لمن قبلها . وقالوا ايضا ان هذا الاستحقاق يبنى ان يكون اواب فيه ساويا لقدرة الطاعة والعقاب لقدرة المعصية واين طاعة الانسان في عمره اقصير المدة من نعمة الخلود في جنان النعيم ومعصيته من قدر بلائه وعذابه في جهنم والجحيم وهل زيادة النعمة على قدر الطاعة مما يقي قدر الاستحقاق بحسبها ما يعتد به ما ين العدل والاستحقاق فيما قيل .

فترجع بحسب هذا المظهر حجج المائلين بعموم انفضاء والقدر على حجج القائلين بخصوصه الذين اخرجوا الاوامر الشرعية من جملة ويهولون لهم ايضا وهذه

وهذه لم تخرجت عن حكمه الذي وجب عن علمه هل عليها فيما علم ام لم يعلمها .
ولا يسعهم ان يقولوا علم الكل دونها وان كان عليها فلا يمكن ان يكون الاعلى
ما علم وبحسب ما علم قد خولها في علمه يدخلها في ضروري حكمه الذي نسب
اليه القضاء والقدر .

الفصل التاسع

في الرأي المعبر في القضاء والقدر

- فاما الذي انتهى اليه الآن النظر والاعتبار في هذه المسئلة فهو غير ذلك القول
الذي كان البناء فيه على اساس وضعه من تقدم ونخالف ذلك في اصوله وفروعه .
اما في الاصول فاني اقول ههنا ان احاطة علم العالم الواحد بكل شيء بعينه مما هو
موجود في وقته ومما قد كان وعدم وما سيكون ويوجد فهو ممتنع في نفسه غير
مفدور عليه والقول بان الله تعالى لا يحيط بذلك لا يوجب في علمه نقصا ولا عجزا
لان المانع من جهة العلوم لامن جهة العالم فان العلم انما يكون حاصلًا بوجود
المعلومات في العالم ولا يحصر الوجود ما يتناهي فكيف ما لا يتناهي فيما لا
يتناهي اضعا فالانتهى حاضرا في وقت الكون ومعدوما قبل الكون وبعده
وهذا مستحيل في نفسه محال وجوب الحكم به فكيف ينسب الى علم الله تعالى
المحال وكيف يلام . ان يراه عه ويقول بامتداعه عنده وانما تسع قدرة الله تعالى
وعلمه اكل ما يشاء كما يشاء حيث يشاء من غابر سالف وموجود حاضر وكائن
مستأنف لا يعجزه د . ولا يؤوده ح . فلهذا قد وسعه علمه وكفى بذلك قدرة
ووسعا . اقول بعموم الحكم الارلى اسائر المدار في سائر الاكوان في جزئيات
الكائنات واجزائها واجزاء اجزائها الى لعالم لا يتناهي في التجزئة وكيف في
المجتمعات في الاداكن والازمان فمستحيل .

واما في المروع فان الطبائع والمطبوعات الجارية في كل زمان ومكان على سنن
واحد لا تتغير . به يعلمها علم . رايانا ان الحكم الواحد في اعماء او احد والمعلوم
الواحد والارمان الواحد منها لا يثبت الكثير المتنامي وعبر المته هي . واب

الامور الارادية التي تختلف في الارادة والاشخاص والاحوال بحسب الدواعي
والصوراف وكثرتها وقلتها وزيادتها ونقصانها فما لا يدخل في حد ولا حصر ايضا
ولا يحيط به علم عالم واحد ولا يسبق فيها قضاء ولا يتجدد فيها قدر من جهة الله
تعالى على طريق العموم والشمول للكل في كل جزء في كل وقت بل لما يشاء الله
فيما يشاء كما يشاء وذلك معنى قدرته بالقضاء والقدر يعم الطبيعيات الجارية على
سنن واحد ولا يعم الاراديات بل يخص ما شاء الله على ما يشاء فيما يشاء وكذلك
لا ينحصر ما يتركب منهما ويتمزج منهما اعني من الارادة والطبيعية في التآقي
والتسبب . ومن ذلك القبيل يكون البخت والاتفاق الذي لا ينسب الى محض
الارادة ولا الى محض الطبيعة بل الى تركيب يتفق بين الاسباب الارادية بعضها
مع بعض وبين الاسباب الارادية والطبيعية بعضها مع بعض لا يقصده قاصد
ولا يقدره مقدر .

مثاله ان زيد اذا خرج من داره ومشى في محجة ابتداء بالسير فيها على خط
ما في زمن معلوم وخرجت عقرب من ذات اليمين وسلكت في محجة على
خط بقا طع ذلك الخط في زمان آخر وسارت سيرا بطيئا وسارا لانسان
اما سيرا حثيثا جازا لحد الذي هو الملتقى الحدين قبل جواز العقرب فلم
تصادفه اوسا سيرا بطيئا جازت العقرب ذلك الحد قبله اوسيرا متوسطا كان
متمهي حركة المتحركين فيه الى الملتقى الخطين معا صادفته العقرب في حركته
بحركتها على الملتقى فلدغته اوداسها فقتلها وما قصدت العقرب هذا ولا قدرت
على قصده بطبع ولا روية يقدران لها ذلك ولا قصده الانسان ايضا ولا يقدر على
قصده بطبع ولا روية ولا قصده قاصد آخر غيرهما ذلك في تحريكها بل يقدر

الله على ذلك اذا شاء كما شاء متى شاء فاما ان يعم قصده كذلك في جميع اجزاء
الموجودات من لقاء كل ذرة لدررة وكل موضع وفي كل وقت يكون فيه
ذلك فلا لامتعاء في نفسه لا اعجزا لقدرة عنه فهي هذه الاسباب الاتفاقية اتى
لاتنسب الى طبع ولا روية . ومن زعم انها تنحصر بأسرها في القضاء وتحدد

في القدر فاما ان لا يتصور ما يقول واما ان لا يقصد الحق فان القول بغير تصور
يسهل على القائلين وهذا اصل في العلم عند من رد القضاء والقدر الى سابق علم
الله تعالى .

- واما القروع في كلامهم فالذين نسبوه الى حركات الافلاك والكواكب وقالوا
ان الحوادث الكيانية معلولات الموجودات الازلية، عنها تصدر واليها ترجع .
بالسببية، والازلي الدائم لا يكون بذاته وجوده سرمدى سببا للاشياء الحادثة
على ما اوضحنا في الكلام بالقدم والحدوث وانما تكون عليها بالحركة الدورية
التي هي من الحوادث القديمة لكونها حادثة الاجزاء قديمة الوجود
والاستمرار وبها تصير الموجودات القديمة اسبابا للحوادث الكيانية فكل
حادث بعد ما لم يكن ترجع سببته وعليته الى الموجودات الازلية بالحركة
المستمرة الدورية فلكونها في كل وقت يوجد منها ما لم يكن موجودا ويعدم
موجودها على الاستمرار او يكون كذلك في كل وقت موجبة من جهة
الاسباب القديمة الذوات المتجددة المتصرفة بالحركات لوجود ما يحدث من
الكائنات وهذه الحركات الدورية للكواكب والافلاك بحسب طبائعها
وحركاتها المختلفة التي تقرب بها ويبعد بعضها عن بعض وتختلف نسبها مع ذلك
بالقياس الى اجزاء عالم الكون والفساد واشخاصه وجزئياته فتسبب من ذلك
اصناف الحوادث لاعن شيء آخر لا قديم ولا حادث لان كل حادث هو في
الحكمة المطلوب سببها ولا يكون السبب والاسباب للحوادث بأسرها اول شيء
منها الا بالحركة الدورية فلا يخرج شيء من الحوادث من علية الافلاك
والكواكب وسببيتها بمقتضى حركاتها والقضاء هو ما جاء من حركاتها المستمرة
على حد واحد من السرعة والبطء لكل واحد منها على الاستمرار وما جملتها
من جملة الحركات، والقدر هو تفصيل ذلك في اجزاء الكائنات وجزئياتها في
اماكنها واوقاتها محدودة في الزيادة والنقصان واشدة والضعف وذلك
التفصيل القدر محصور من جهة السببية في رد القضاء المجمل . ونعم اقلوا

في القضية الكلية .

وانما الشك في التخصيص بالحركات السماوية التي للكواكب والافلاك
وانحراجهم عن تلك الجملة تصاريح الارادات الالهية والملكية والبشرية الانسانية
فان الارادة غير الطبع والطبع غير الارادة . فيقولون في هذا الموضع ان الارادة
الحادثة بعد دالم تكن من جملة الحوادث التي جمعت باسرها وطلبت اسبابها
الموجبة لها من جهة الوجودات الازلية فوجبت عنها بالحركات الفلكية
والارادات ايضا حادثة داخلية في اسباب القضاء والقدر المحدود بحركات
السماوات وكواكبها هذا كان المظهر الاقصى الذي ما انتهى اليه نظر مجادل
او معارض فيما سمعنا بل كان بعد كلما قيل واعلى في مذهب النظر وما قلنا من
التأنيق بينه وبين القول بعلم الله تعالى لا يتعذر على من يرى الرأيين ويجمع بينهما
فان حركات الافلاك وكواكبها وما يصدر عنها ويجب ويتسبب عن جملة
وتفصيلها سبق في علم الله تعالى مع ما سبق فكانت اسبابا وسطى للقضاء والقدر
وعلم الله تعالى الذي خلقها وقدر حركاتها ومناسباتها وموجباتها ومعلولاتها هو
السبب الاول الا اننا نسلم في هذا الرأي القضية الكلية القائمة بان القديم لا يكون سببا
للحوادث اللاحقة بحدث يقتضي حدوثه عنه في ذلك الوقت الذي حدث
فيه وسبب الموجب للمقتضي الحادث ايضا وان ذلك يمتضي في القبلية
بحسب السببية الى غير بداية زمنية كما في الحركة الدورية والحركات الدورية
التي هي كذلك فيما قالوا لكنها ليس هي وحدها دون غيرها جميع الموجبات
من الدواعي والصوارف بل الارادات المتجددة عن الاسباب المقتضية
والتمارئة التي تستمر بحسب سوانح المتذكرات من المحفوظات والواردات
من المحطات كون اسبابا للارادات والارادات اسبابا لها على طريق التعاقب
والدور كما في الحركات الى غير بداية محدودة في القدم لله تعالى وملائكته
ارادات توارى ونخب ، تمتضيه السماويات بحركاتها وتزيد فيه وتنقص
ووجب عبره من اسر فيه وتمثل كثير مما فيه . والارادات الانسانية ايضا اما
تجب

تجب بموجبياتها الطارئة من سوانح الخواطر وملحوظات الواردات مثل من يسأل فينعم ويحسن او يخاصم فينتقم ويسىء الى من خاصمه او يستعطف فيرضى ويرحم ويتعطف .

وقد يكون من ذلك ما اسبابه . معلومة وغير معلومة عنده كملك يفت في روعه او سلطان يطريه ويغريه ولا يكون الكل من قبيل واحد فلا تكون اسباب الارادات الانسانية كلها من جهة الحركات الفلكية فكيف تكون الارادات الالهية . فاما ان لا تكون لله تعالى ارادة حادثة في الحوادث وبحسبها . فقد ابطالنا هذا المذهب ورددناه فيما ورددنا على من ابطال علمه بالخزئيات بل هو تعالى يسمع ويرى ويهيىب ويعاقب ويسخط ويرضى ويلتفت ويعرض كما يشاء بما يشاء لانتحكم عليه الاسباب وانما هو الذى يحكم فيها وبحسبها ويجدد ويغير بمقتضى الحكمة ما يوجب بحسب الدواعى والصوارف التى يعلمها ويطلع عليها فى العالم بأسره الذى ليس عنه فيه حجاب يحجب علمه واطلاعه ولا مانع يمنعه .

واراداته ومراداته الحادثة ترجع فى السببية الى سببين فاعل ومقتضى والسبب الفاعل فى هذا حكمته التامة التى تضع كل شىء موضعه اللائق بالفاعل والمفعول والطالب والمطلوب منه والسبب المقتضى هو ما يعلمه فى كل وقت من متجددات الاحوال الكيانية التى يفعل بحسبها فهو كما قال حكيم يونان . يستعرض نيات السائلين مع الفاظهم فى استحقاقهم لما يسألون فيه فيسمع ويرى او يفعل بحكمته بحسب ما يعلم مما سمع ورأى وله ملائكة . وكلون بانعام ومن فيه يطاعون على ما فيه ويحكمون فيه بحكمه الذى أمرهم به وجعله فى غرائز طباعهم وعقولهم من الحكمة العملية والعلمية ، كما خلق فى الدنيا اشخاصا ساطين يحكمونهم . وأمرون بحسب ما يعرفون ويقدررون وما جبلوا عليه من الاخلاق اكن هؤلاء ربما زال قدمهم بدواعى نفوسهم وحاجاتهم وطباعهم القاصرة واخلاقهم رآرائهم المتجاذبة واولئك ليس كذلك بل هم عن جميع ذلك مقدسون وافاضهم لارادية لاتتمق جميعها بالحركات الفلكية بل بحسب الحوادث الدائرة بالنسب على المسبب القليلة

والبعدية على قياس ما في الحركات الدورية على ما قلناه والكواكب والافلاك
تفعل بطبع لا يتخالف الارادة ويفعلون هؤلاء بارادة لا يتخالفها الطبع فتدخل
الآثار الفلكية في بعض الاوقات والاحوال في اسباب الارادات مثل ما يبرد
الهواء في الشتاء فيتخذ له الانسان دفئا من النار والدثار بارادته التي اوجبتها
حال الهواء من جهة الحركة الفلكية ؛ فعلى هذا الوجه تدخل الحركات الفلكية
في الاسباب الارادية فلا تعم في سائر الاسباب ولا تخرج من جملة الاسباب
وتكون الاسباب الاتقائية دأمة الحدوث من جهة المصادفات في الحركات
والادراكات فلا يشملها القضاء ولا يعمها القدر ولذلك يرى الناس ما ينكرونه
في الحكمة من حرمان المستحقين الذين يعوضهم الله وملائكته في دنياهم اوفى

اخرهم عما حرموه من نعمه وما نالهم من بؤس وشقاوة بغير استحقاق . ١٠

وهذه الاتقائيات انما تكون في عالم الكون والفساد الذي ليس له نسبة الى ما
في عالم الازل بل هو اصغر واقل وفي قليل من احواله وما يحدث فيه وتسبب
بمعارضة الاسباب بعضها مع بعض على وجه لا يشعر به المعارض ولا المعارض كما تمثلنا به
في الانسان والعقرب ، فالقائلون بعموم القضاء والقدر لسائر الاشياء هم بوجه
ما مضى دون القائلين بأنه لا يعلم الاشياء من جهة المسئلة وابدائها حيث يقول هؤلاء

١٥

انه يعلم جميع الاشياء بها كلياتها وجزئياتها حاضراتها وعبائتها ويقدرها تقدير افي
اجزائها وجزئياتها . ويقول اولئك انه لا يعلم شيئا سوى ذاته او لا يعلم الجزئيات .

واما من جهة الغاية المقصودة فيتفقان على فساد نظام الحكمة العملية والتدابير الانسانية
من جهة اسقاطهما للنواب والعقاب فانه كما ان الذي لا يعلم بافعال الفاعلين

٢٠

لا يشبههم ولا يعاقبهم كذلك الذي يقضى ويقدر اعلمهم ويخرجها عن رويتهم
واختيارهم لا يشبههم بها ولا يعاقبهم عليها ، فهذا هو الرأى المعتبر بعد التصفح والتأمل

والنظر في القضاء والقدر . ولم تقف على قول قائل سبق الى هذا الرأى ولم نسمع
من الآراء سوى المذاهب التي ذكرناها وهي مذهب من بوجهه في الكل

ومذهب من يسلمه عن الكل ومذهب من يرفعه عن بعض ويخص بذلك

البعص ما جاءت فيه الاوامر والنواهي الشرعية كل ملة على رأيا ويوجه في كل شيء سوى ذلك .

وانذين اوجبه في الكل فمنهم من رده الى سابق علم الله تعالى واحاطته في القدم بكل شيء مما يتصور في الازمان ويوجد في الاعيان مما هو كائن ومما يكون وما قد كان . ومنهم من ينسبه الى حركات الافلاك وكواكبها الجارية على نظام لا يتغير فلا يتغير ما يتسبب عنه ايضا ، والذين سلبوه عن الكل فمنهم الذين لا يقولون بخالق فديم للعالم ويردون اسباب الوجود الى الطبائع التي لاتعقل ما تفعل والى البخت والاتفاق والى المحبة والغلبة اللذين يرجعان الى البخت والاتفاق ايضا ، ومن هؤلاء اصحاب الاجزاء التي لاتتجزى يجعلونها الاسباب الهيولانية المتحركة ويجعلون المحبة والغلبة الاسباب الفاعلية المحركة ومرجعها الى البخت والاتفاق ، وقد نوقضوا وجود لوا بكلام طويل نستغنى عن ذكره بما سبق من البينات في اظهار الآراء الحقيقية ونصرتها وابطال ما سواها مما مضى قضيتها تحصل بقصد ثان وبطريق العرض فان من يتعاطى اشباع الكلام في كل كلام لا يتناهي كلامه .

وقد اتضح مما قيل ان للعالم بأسره حالقا واحدا قديما هو المبدأ الاول الذي لامبدأ له والغاية القصوى التي لا غاية بعدها ومبدأ الكل من عنده واليه يتوجه ويعود وأنه واحد بالعدد وبالذات والمعنى لا يتركب من اشياء ولا يتجزى الى اشياء . وان البخت والاتفاق يجريان في مسيبتها باعرض حيث يعارض طبيعتها لطبيعتها واراد بها لاراديتها وطبيعتها لاراديتها وارادتها لطبيعتها معارضة لا تنحصر بدايتها ولا تتحد نهايتها حتى يحيط بها علم عالم وان علم الله تعالى لا يحيط بها بأسرها معالكونها مما لا يحاط به فان ما يحيط به العلم يتناهي عند العالم بمحصوله له واحاطة عليه به وعير المنة هي اذا احاط به علم فقد تناهى وعير التناهي لا يكون متناهيًا فالاستحالة والامتناع من جانب المقدور عليه لان جانب الامتناع قد رتبه لكه يحيط منها علما بما يشاء كما يشاء حيث يشاء ويلتفت الى

ما يشاء ويعرض عما يشاء فيتصرف في خلقه بارادته التي لا ترد وقد رتبته التي لا تعجز وحكته التي لا تغلط. والذي سبق من رد القائلين بعموم القضاء والقدر على الذين اخرجوا منه مافيه الاوامر الشرعية حيث الزمهم في حجتهم القائلة بالعدل والجور في عدلهم على الوجه الذي قالوا فيه بالعدل والذي هربوا فيه من الجور.

ولا تثبت مقالاتهم في العموم بابطال مقالة اولئك في الخصوص المعين على الوجه المعين عليه في رأيهم بل تبطل مقالاتهم ايضا من جهة قولهم بان العلم السابق في الازل وهو علم الاول تعالى الذي يحيط بما لا يتناهي بل بما لا يتناهي فيما لا يتناهي في التضعيف والتجزئة والزمان وان تلك الاستحالة والبطلان انما هي من جهة المعلوم لا من جهة العالم القادر على كل مقدور عاينه فتبطل احاطتهم على سابق العلم وما جرى به العلم في عموم القضاء وتفصيل القدر بل القضاء يكون في اشياء مخصوصة وفي از. ان مخصوصة من دون القدر ويكونان معا في ازمان واما كن وانواع واشخاص مخصوصة دون حالات أخرى لانه تعالى يقضى بما يشاء كما يشاء فيما يشاء ويقدر ما يشاء فيحيزه بالوجوب وينخرجه بالامكان الى الضرورة ويترك ما عداه مما لا يتناهي كما يشاء وكله يسبق في القضاء ويتجدد في القدر بسبب ان العلم قد خرج عن حيز الامكان وتعينت الاسباب الموجبة وعلبت على لاسباب المانع فنفذت فيه المشيئة فلا مرد له.

واعلم ان العلم الحق يريد العلم بعينه وحقيقته والباطل المحال يرد له لبطلانه واستحاليته فاذا انصف ان العلم لمحتس علم حقيقة في صواب العمل كان الربح في علمه والخسران في جهالة دواعيه وهو في هاتين المسئلتين ربما اقول في علم الله تعالى ومعرفته بخلقهم وقدرته بالقضاء والقدر السابق في علمه من خلقه ربح وخسارة يعظم خطرهما كما قيل ان من يتقدم الخلق تعالى يطاع على احوال العالم وانعالمهم يوجب عليه تارة الاحتياط والسير في همة التباء والخوف من حاقه والذي لا يتقدمه يركض في ميده ان جهالة ويسلم ياده الى طبعه ويعدل

- عن رأيه وعقله وكذلك الذي يقول بسابق القضاء والتقدير في سائر الافعال والاحوال يسلم الى الطباع ويجعل الاحتراس والاستظهار في حيز الامتناع واذا علم بما في الامكان من معارضة الاسباب والمسببات وان ارادته من الاسباب الموجبة والممانعة لها فكر فيما يريد واحسن الاختيار والاختبار فيما يفعله فان كان القائل بهما المعتقد فيهما يرجع الى التقليد فالاولى به ان يقلد في الاتقع له والاجدى عليه حتى لا يعدم الحق في العلم والصواب في العمل معا وان كان يرجع الى الجملة ويطلب الحق من المحجة فقد قيل له ههنا ما يكفيك ويكتفي به ويقدر على تفريعه في المناظرة والاعتراض والمعارضة بحسب فطرته وفطنته ومعرفته . فاذا علم ان القضاء والتقدير من سابق علم الله تعالى لا يعم الموجودات في سائر الاوقات وان لا مكان في الوجود نصيبا ببقى كما كان للضرورة والامتناع في الموجودات والمتصورات لم يقعد عن ممكن في طلب الخبر الممكن ودفع الشر الممكن . واذا علم بعلم ربه وانه لا يقصر عما يشاء في خلقه لا عن صغير لصغره ولا عن كبير لكبره بل عرف انه بسبح ويرى لخالقه وولغاياه مكناه واستعان به فاعانه ودعاه فاجابه فانه قادر حكيم جواد كريم غفور رحيم .

١٥

الفصل العاشر

في الهيولى والصورة (١)

- كان قيل في الطبيعيات ما معنى الهيولى و . معنى الصورة اشارة فيها وما معنى الاعراض الارضية لها زار المطر اي اسمها هيولى لاشياء كالخشب لاسير هيولى وللخشب هيولى ايضا من حيث اسماء تركيبها في المعنى الموضوع وتخالفها في الصورة فان الخشب - حرق بقى منه دود ونحل منه ماء وهواء فقد كانت الارضية التي هي الرابطة والرابطة دويرى خشب تكون منها ونحل الهامكل واحد من الماء والارض والشمس هيولى لتركيبات منها الى تحتها زيادة مضافات من خيرات هذه الارض تشترك في معنى الجسمية فيكون انقسام هيولى الارض الى هيولى الارض والارض مركب

(١) كذا في مرس - عم - في الهيولى الارض

من شيء ولا ينحل الى شيء سوى الاجزاء التي يتجزى اليها بالتفصيل فان كان هناك اجزاء لا تتجزى فهو الهوى الاول وقد تكلمنا على ذلك في الطبيعيات .
 وقلنا ان الذين ابطلوا وجود الاجزاء التي لا تتجزى انما ابطلوا ذلك في التجزى الوهمي الفرضي فقالوا ان من قال ان الجسم ينتهي في التجزئة الى اجزاء لا تقبل التجزى فرضا ووهما فقد ابطل وكان هذا قد صح لهم بمحججهم . فاما ان لا يتجزى بالفعل والقسمة المفرقة فما ابطلوه مع ظنهم انهم ابطلوه بل اوخفنا نحن ان الارض لها اجزاء لا تقبل التجزى لانها لاشيء اصلب منها فيجزئها وانما يتجزى المركب من اجزاء ارضية ومائية فتقع القسمة والتفصيل في الاجزاء المائية او بينها وبين الاجزاء المائية اوفى الاجزاء الهوائية والنارية ان خالطتهما والافالاجزاء الاول التي هي الارضية لا تتجزى لانه لا يحزى لها فان المجزى والفاصل يحتاج ان يكون اصلب واكثف من الفصول لمجزى والنار لا تحرقها بل تسخنها والحرارة تصعدها من غير ان تفرقها لكن هذه الاجزاء ليست هيولى اولى لغير الارض وما يتركب منها ومعها وانما الهىولات الاول للتركيب في الكون والفساد هي هذه الاربعة بأسرها او الخمس مع انتاج على ما ذكرنا ويمكن ان تكون منها بسائط اخرى كالثمن الذي يمكن ان يكون عنصريا بين الماء والهواء وكالذهب الذي لا نراه ينحل الى عناصر اخرى لكن العنصر المشترك بالفرض والتصور والمعنى والمقول الجامع هو الجسم المطلق يدل على ما قلنا .

وقد عارض فيه قوم وقالوا ان الجسم ليس هو الهوى الاول بل له هيولى هو مركب منها ومن صورة يكون مجموعها هو الجسم المحسوس وقالوا ما معناه ان الهوى شيء غير محسوس في ذاته يقبل الابعاد والتقدير فيصير بذلك جسما كما يقبل الجسم الصور والاعراض والهوى فلا هي في ذاتها منقسمة ولا يلزمها الانقسام اعني لاهي مقدار ولادات مقدار . واما الصورة فهي غير منقسمة ويلزمها قبول الانقسام اعني ليست هي المقدار بل المقدار لارم لها .

وفصلوا هذا بان قالوا ان هذه الصورة هي التي بها الجسم موضوع لوجود اقطار

- اتطار فيه متبدلة عليه في زيادتها وتقصانها او زيادة بعضها وتقصان البعض وان هذه الاقطار المتبدلة المتغيرة التي يخالف بها جسم جسماء اعراض موجودة في موضوع هو الجسم المتقوم بمادته وصورته وان الصورة التي بها يكون الجسم قابلا للتقدير بهذه الابعاد ويكون بها نفس الاتصال المتقدر او هي بعينها الاتصال ولا يخالف بها جسم جسماء هي جوهر مقوم لماهية الجسم فان كل جسم قابل للتقدير والانقسام على اقطار ثلاث متقاطعة على قوائم ولا تختلف الاجسام في ذلك فانه ليس جسم اقبل للانقسام المتوهم في اقطاره الثلاث باكثر من جسم آخر وان الشيء الذي يقبل الانفصال والاتصال غير هذه الصورة التي هي اما نفس الاتصال واما التي يلزمها لذاتها الاتصال لان ما لا يقبل الاتصال والانفصال لا يصح ان يكون هو بعينه نفس الاتصال او يلزمه لذاته الاتصال فان ما يلزم الشيء لذاته لا يزول الا بزوال ذاته وهذا قول مردود من وجوه عدة .

- فمن ذلك يقال انه ان منع ان يكون الجسم جسما بفصل المقدارية لانه لا يصح ان يكون جسما هما واحدا في معنى الجسمية ويختلفان في المقدارية وواجب ان يكون ما فيه اتفاقا غير الذي به اختلفا فلنوجب ذلك في المقادير ايضا فان المقدارين يتفقان في انهما مقداران ويختلفان في ان احدهما اطول والآخر اقصر وبس الاطول الا الاكثر مقدارية ولا الاقصر الا الاقل مقدارية فلم يجعل له ابه اختلفا غير ما به اتفاقا فليس الطويل الا مقدار ولا القصير الا مقدار .

- فان قال ان الذي به اتفاقا هو معنى المقدارية والذي به اختلاف هو عرض اضافي اعني معنى الاطولية والاقصرية فهلا نيل ذلك في الجسم وجعل الجسم جسما بفصل المقدارية ومخالفة الجسم للجسم بهذه الاعراض الاضافية ، فان دل لابل الاجسام تتفق في معنى الجسمية وتختلف بالمقدارية والامة دور تتفق في المقدارية وتختلف في معنى الاطولية والاقصرية والاطوال تتفق في الاطولية وتختلف في هذه المقاييس الاضافية لم يستفد من ذلك الاكثر او ادم وتكرر له

وذلك لان الطول ليس الا مقداراً وليس القصير الا تلك الحال الاضافية وان كان الطول لا يختلف في طوليته فكذلك لا يختلف في مقداريته واذا كان المقدار لا يختلف في مقداريته فكذلك الجسم لا يختلف في جسميته فهلا جعل المقدار هو عينه معنى الجسم او صورته على ما يرون .

٥ فان قيل ان صورة الجسم واحدة والمقادير كثيرة كما فرعوها الى الطول والعرض والعمق لم تكن الا هذه الاعتبارات الاضافية فانه لا طول هناك ولا عرض ولا عمق متميزات بعضها عن بعض وانما هو اتصال امتدادى يختلف بما خذ الحركات في القسمة وحدوث النهايات بالفعل فان عنوان المقادير التي يجعلونها اعراضاً للنهايات اعني المساحة سطوحاً وخطوطاً فذلك اما اعدام الوجود لها واما احوال فرضية اعتبارية ميزتها الاذهان في تلاقي الاجسام فانا اذا قلنا

١٥ ان الجسم انما يماس الجسم ببسيطه فاما ان نعني بذلك ان البسيط ماس البسيط او ان الجسم ماس الجسم او ذلك كله معاً فان كان البسيط ماس البسيط ولم يماس الجسم الجسم لم يكن الجسمان يتماسان بالحقيقة وانما تماس البسيطان فانه ان يكون كل بسيط منهما ماس جسمه فيكون البسيط متميزاً عن الجسم في وضعه تميز الجسم عن الجسم لكنه متصل به فهو ذو وضع بنفسه فهو جسم لكنه متصل بالجسم الآخر ولا يمنع الاتصال الجسمية واما ان يكون البسيط غير ماس لجسمه ولا متميزاً عنه في وضعه بل هو حال فيه والوضع لها واحد فحيث تماس الجسمان تماس

البسيطان فلا بسيط هناك بل الجسم جاور الجسم بحيث تتالى وضعاهما من غير فصل شيء بينهما فسميا الذوات متماسين وان قيل وما الى تماس الجسم من الجسم وبقية اجزؤه أم كله قيل ان الجسم المتصل اذا قيل له واحد فكله لاجزؤه

٢٥ وان كان ذا اجزاء فالجزء المجاور له من جملة اجزاء ذلك الكلام في ذلك الجزء ان كان واحداً او ذا اجزاء وكذلك الكلام في جزء الجزء حتى ينتهي الى الجزء الذي لاجزؤه انه بالكل ولا يمسد هذا المعنى بذكر البسيط فان وجه الالتفات الى حقيقة انه يكشف في المساحة وكذلك قوله في الاشارة والتلون وحاو لها

البيسط دون الجسم .

فان لج لاج وقال اتى اجد المنقسم طولاً وعرضاً وعمقاً وهو الجسم غير المنقسم طولاً وعرضاً فقط وهو السطح وذلك غير المنقسم طولاً فقط وهو الخط فقد وجدت جسماً وسطحاً وخطاً والسطح عرضان حالان في الجسم والجسم جوهر قابل لحلوهما فيه .

قيل في جوابه انك لا تفك من ان تسلم ان السطح هو مجموع معنى الطول والعرض وتسلم ان الطول لا يخالف العرض الا بفرض تسلم ان الجسم هو هما مع العمق والعمق لا يخالف ذينك ايضاً الا بفرض فالجسم عرض كما كان السطح عرضاً لانهما مجموعاً اعراض ، اوتقول ان الجسم موضوع لهما وقابل .

فاقول ان السطح هو الجسم وايس هو غيره فان هذا قابل اثنين اعنى الطول والعرض وذلك قابل ثلاثة . فان قيل الثلاثة لا تمتنع ان تكون قابل اثنين بل هو لا محالة قابل اثنين وقابل واحد اذ من المحال ان يقبل الثلاثة ما لا يقبل الاثنين والواحد فليست هذه الابعاد الابعدا واحدا امتداديا لا يتكرر الا بفرض ذهنية اعتبارية او باقسام حاصلة عرضية وتتأق في ان تقسم الى بعد واحد واثنين وثلاثة واربعة وخمسة واثمشت بعدان لا تشترط ان تكون القطوع على زوايا قائمة بل ان كانت كذلك فهي ثلاثة لا غير والجسم يلزمه لذاته قبول هذا الانقسام فرضاً او وجوداً وهذا اللزوم انما هو معنى عرضي للجسم لكنه غير مفارق لانه يلزمه لذاته واكونه جسماً واذا كان لاكثره فيه بالذات فليس من مقوماته انه الطويل العريض العميق بل من لوازمه العرضية اذ لا طول فيه ولا عرض ولا عمق لذاته متعددة متكرره بالفعل بل هو قابل له ويتأق فيه ذلك وحكمه حكم الخط الواحد المتصل الذي هو واحد باتصاله وما يتأق فيه من القسمة طولاً فغير تناه كذات الجسم هو واحد بامتداده والاتصال وعظمه وما يتأق فيه من القسمة بالقوه فيزمتاه وكما ان خط المتصل طولاً غير منقسم في الطول بالفعل ولا يقومه الانقسام وانما يلزمه قبوله في جهة واحدة نقط

كذلك الجسم في امتداده الاتصالي غير منقسم وانما يتألف فيه قبول الانقسام في جهات ان شرط تقاطعها على قوائم ثلاث وان لم يشترط ذلك ففي جهات غير متناهية وليس ما يظن من قبول الخط للانقسام في جهة واحدة هو كقبول السطح له في جهتين والجسم في ثلاث جهات بحق فان الخط لا يقبل القسمة الا في جهة واحدة اعني مأخذا لامتداد الذي لا عرض له بشرط وبغير شرط فاما السطح والجسم فإلّا تشترط القسمة فيهما على قوائم لم يتخصص هذا بجهتين وذلك يتلّاه بل امكن ذلك فيهما في جهات غير متناهية وكما ان الجسم الواحد باتصاله ليس منقسما بالفعل في جهات غير متناهية كذلك ليس هو منقسما بالفعل في جهات ثلاث ولا القول بأنه الطويل العريض العميق قول يؤدي مفهومه الى شيء اكثر من انه قابل للانقسام في جهات ثلاث تسمى احداها طولاً والثانية عرضاً والثالثة عمقاً فاذا لم تحصل القسمة لم تكن هناك جهات معدودة ولا اقطار ووجوده .

فاذا قيل ان هذا المعنى اعني قبول هذا الانقسام وبإرض هذه الابعاد وإيجادها في الجسم هو صورة هذا الجسم وهي موجودة في شيء حامل لها كما كان الجسم حاصل الصفات اخرى وذلك الخلل هو الذي يسمى هيولى للجسم والجسم مركب من هذه الهيولى ومن هذا المعنى .

قلنا ان لم نجد هذا الشيء المسمى بالهيولى في الجسم بالحس ولا انهي اليه التحليل ولا اضطررنا الى القول به حجة عقلية ولا دليل برهاني فالقول الذي اثبت سابقا الى ذلك قد كان هذا جوابه ولم يثبت له قدم في النظر .

فاما كلام ارسطوطا ليس الذي نقل عنه فليس يبعد ان يفهم منه ان الهيولى ما قلناه من مجرد معنى الجسمية الذي هو الامتداد الاتصالي حتى اذا قال ان الجسم مركب من هيولى وصورة اراد بالهيولى ذلك وبالصورة ، الاتحلو منه ولا تتجرد دونه من حنى ارض او ماء او نار او سماء او غيرها من المركبات ومأخذ كلامه في هذا يطوى على غرض لطيف سيأتى ذكره ليس يكاد يبعد على من احسن التأمل

والتبعر له وخلاصته بل حجته فيه هي ان هذه الاسطقسات يعنى النار والهواء والماء والارض يستحيل بعضها الى بعض ويتكون بعضها من بعض قال وكل شيئين يستحيل احدهما الى الآخر ففيهما معنى ثالث مشترك لهما ومعنى زال ومعنى حدث وهذا المشترك هو الهوى وكل مشترك في الكون والفساد والاستحالة والتغير باق بعد الصورة المدومة ومع الصورة الموجودة يسمى هوى

ويتناهي التحليل في الكائنات الفاسدات الى هذه الهوى الاولى .
واقول ان هذا هو مجرد المعنى الذى قلناه لا غير فان الماء اذا استحال هواء فقد زالت عنه سائر الاوصاف التى يوصف بها الماء ما عدا الجسمية ووجدت فيه سائر الاوصاف التى يوصف بها الهواء سوى الجسمية فهو المعنى المشترك

١٠

الثابت فيهما لا غير .

وقد احتج بعض الفضلاء على ذلك بحجة دقيقة رام ان يثبت بعد ما ذكرناه من الهوى هوى اخرى لهذه الهوى ويجعل هذه مركبة منها ومن معنى الجسمية الذى هو معنى هذه ويجعل هذا المعنى صورة لذلك ويجعل كلام الفيلسوف عليها فقال ان الصورة الجسمية اما ان تكون نفس الاتصال او تكون طبيعة

١٥

يلزمها الاتصال فان كانت نفس الاتصال وقد يوجد الجسم متصلا ثم ينفصل فيكون لاحالة شيء هو بالقوة كلاهما وليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للانفصال لان قابل الانفصال لا يعدم عند وجود الانفصال والاتصال يعدم عند وجود الانفصال فاذا شيء غير الاتصال هو قابل للانفصال وهو بعينه قابل للاتصال فليس الاتصال هو بالقوة قابلا للانفصال ولا ايضا طبيعة يلزمها الانفصال لذاتها، فظاهر ان ههما جوهر غير الصورة الجسمية هي التى يرض لها الانفصال والاتصال معا وهو مقارن للصورة الجسمية فهى التى تقبل الانفصال (١) بصورة الجسمية فتصير حسا واحدا بما يقو هما او يلزمها من الاتصال الجسماني هذا نص كلامه .

٢٠

وجوابه هو ما نقول . اما قوله فان الانفصال اذا ورد على الاتصال اعدم

الانفصال الوارد الاتصال (١) الذي كان موجودا في الجسم فيفهم على وجهين احدهما وهو الذي يصلح صغرى قياسه في اتناج هذا المطلوب مردود باطل ظاهر البطلان لمن يفهمه والآ خر حق واضح لكنه غير مفيد في قياسه هذا وذلك ان قوله بان المتصل اذا انفصل فقد عدم اتصاله الذي كان اما ان يعنى به اتصاله الامتدادى الذى هو معنى جسميته فذلك لا يبطل بالانفصال بل يتكثر لان الجسم لا يتصور عدم اتصاله الذى هو البعد الامتدادى وهو موجود بل الفصل يكثره الى جزئين كل واحد منهما فيه معنى الاتصال وكذلك جزؤه الى جزئين فاما ان ينتهى به الى ما يتجزى كما قال قوم وذلك مما لا يعتقد هذ القائل وسنين معناه ونحقق وجوه جوازه وبطلانه او يضى فيه الى غير نهاية وتبقى بعد كل قسمة اجزاء متصلة هى اجسام ايضا وذلك المعنى فيها قد تنكسر ولم تبطل .

واما ان يعنى به اتصال اجزاء موجودة فيه بالفعل بعضها ببعض وهذا ايضا اضافى والانفصال بعدمه لاحالة اذا وقع من الاجزاء موقعه فهو عرضى يرد على عرضى يبطله وموضوعها واحد لم يفسد ولم يعدم وحال الاجزاء فيه حالها في التقارب والنباعد لافى الكون والفساد ولو كان كذلك لقد كان يقال فى الاجسام اذا استبدلت بجزئتها امكنة ان ذلك الاستبدال كون وفساد فانها تلاصق وتفارق ولم يقل ذلك ولم يتصور وكذلك اذا قسم وفصل لا يعدم الانفصال اتصال الجسم كما تعدم الهوائية مائية حتى يثبت بذلك شىء مشترك لها بل يكثره وليس تكثره عدمه فقد اخذ الاتصال الذى هو معنى الجسمية بوجه والاتصال الاضافى بوجه آخر فسلم له ان الانفصال يعدم الاتصال اى الاضافى وحرفه الى معنى الاتصال الامتدادى وهما من المشتركة اسأوها والمعنى فيها مختلف وذات لا يعدم وهذا لا يثبت عدمه الغرض المقصود فقد بطلت هذه الحجة ايضا وم تكن للهوى التى انتهى اليها تحليلها هوى اخرى بل هى الهوى

(١) كذا - والظاهر - عدم الاتصال الذى انخ وما بينهما زائد - ح .

الاولى ولا يتصور فيها تركيب اللهم الاعلى ما تصوره اصحاب الاجزاء قالشيء
الذى يسمى جسما هو الهوى الاولى التى ينتهى اليها التحليل الذهنى بعد رفع
الصفات التى هى الصورة والاعراض وهى المعنى المشترك لساثر الاجسام بعد
الاختلاف فيما عدا ذلك فجسم السماء وجسم الكوكب وجسم النار وجسم
الهواء وجسم الماء وجسم الارض وجسم النبات وجسم الحيوان واحدى
معنى الجسمية وهو معنى مشترك ذهنى لها بأسرها .

وقد قال قوم انه هو الذى خلق اولاد دون الصور والاعراض ثم قسم الى
الافلاك وما فيها من كواكب وما تحويه من العناصر والمركبات ، قالوا لان
الحلاء لا يمكن وجوده واو خلق الفلك الاول بمادته وصورته فى اول الخلق
لقد كان يلزم ان يكون داخله خاليا لا ما يخلق فيه ما يخلق ولا يمكن ان يكون
ابتداء الخلق وقع من الارض حتى يكون الادنى والا صغر والمنفعل سابقا والاعلى
والفاعل لاحقا .

وقال قوم خلق الكل معا والحق ان المعية فى الزمان جائرة فاما فى العلية
والمعلولية والتبعية والمتبوعية فلا ، وحديث الحلاء فقد قيل فى الطبيعيات مارد
القول بانه تنازع وجوده وحقق وجوده بادلته ، واذا كانت الهوى آخر الفكرة
فهى اول العمل فلا يبعد تقديم خلق الهوى للصورة وخلق الصورة فيها من
بعد وتكون البعدية غير زمانية اوزمانية على ما نراه فى الكائنات وهوى
الازليات مشتركة فى المعنى لافى الذات وذاك ان كماله هوى منها فهى له
لا يفارقها ولا ينتقل منه الى غيره مثل هوى الكائنات الفاسدات التى تستبدل
الصور والاعراض ولا تكون الازليات هوى مشتركة ولا لها وللکائنات معا
كما للكائنات فاما الطبيعة فى جميع ذلك اعنى طبيعة الهوى فواحدة لاختلاف
فيها ولا يدرك العقل فيها خلافا الا ويكون ذلك الخلاف من جهة الاعراض
والصور لا من جهة الهوى .

واما ترتيب الخلق فقد قيل فيه انه بحسب الارادة السابعة واللاحقة فيما براد

وجوده لعينه وفبايراد لاجل غيره وفي كليهما ولا تنخصص الارادة بمعلول اول .
ثم يختص ذلك المعلول بمعلول آخر بل يكون للعلة الاولى معلول يفعل ويفعل
ذلك المعلول معلولا آخر ويفعل العلة الاولى معلول آخر بخاصيته وتفعل العلة
الاولى فيه وبه افعالا ويفعل افعالا خاصة بذاته في غيره بحسب الارادة فتكون
الخلاقي من افعال الخالق تعالى ومن فعل الخلق ايضا ومن مجموعها كائزوع فانه
من الزارع ومن المنبت جميعا والخالق الحكيم المريد خالق بحسب ارادته وحكمته
وقدرته اصناف المخلوقات وقدرتها ما قدره على ان يفعل افعالا بخاصية ويفعل
هو فيه وبه .

واما تخصيص فعله بمخلوق واحد هو الاول ولا يكون له في غيره فعل فباطل
كما بطل اختصاص علمه بذاته والتنزيه ايضا عنه يحتاج الى تنزيه منه فان امر
اقتادر المريد ما فذ فيا يملك لا يرتفع ولا يمتنع فقد اتسق الكلام وانتظم العلم
بالموجودات على ترتيبها في وجودها من معلولاتها الى علها في الترقى ومن علها
الى معلولاتها في الانحطاط اسلك اتعليم في ذلك من الظاهر عندنا الى الخفى عنا
ومن محسوسنا الى معقولنا وفي النظر الطبيعى وعاد النظر العقلى يتأمل من الخفى
علينا الى الظاهر عندنا ومن العلة الى المعلول ومن المعقول الى المحسوس فكان
الترتيب الاول ترتيب العلم والتعليم والترتيب الثانى ترتيب الوجود الحقيقى .
وبقى علينا ان نوضح ونبين مواضع العلية والمعلولية في الهوى الاولى التى
فيها امكان وجود كل ممكن الوجود اذا كان وجوده بعد عدم يتقدم
وجوده بزمان وهل هى واجبة الوجود بذاتها ام ممكنة الوجود معلولة مثل
غيرها فنقول اما امكان وجودها بذاتها فقد اتضح في جملة ما اتضح من ان
واجب الوجود بذاته واحد احد فرد صمد لا ركيب فيه ولا شريك له في وجوب
وجوده بذاته .

ونقول الآن ان الهوى اما ان تكون غير واجبة الوجود بذاتها بل ممكنة
الوجود معلولة صدر وجودها عن واجب الوجود بذاته واما ان تكون هى
واجب

واجب الوجود بذاته الذي قد سبق القول بوحده انيته في انيته وما هيته ولا يمكن ان تكون الهوى الاولى هي العلة الاولى الواجبة الوجود بذاتها فان الهوى تتكرر بالصور المتكررة بها وتتجزى فيصير مع كل واحدة منها غيرها مع الاخرى فيكون الحاصل منها في الوجود كثرة لا واحدا، وقد بان ان الواجب الوجود بذاته واحدا لكثرة فيه. والهوى ايضا تنقسم الى قسمين، احدهما هوى الازليات وهي متكررة في وجودها بصورة اشخاصها المختلفة والذي قيل فيها في الطبيعيات من انها لا تقبل الاتصال والا انفصال لم تثبت حجته، والاخر هوى الكائنات الفاسدات التي تنفصل وتتصل وتقبل الانفعالات المغيرة المحركة والمسكنة فيتكرر واحداه ويتحد كثيرها والواجب الوجود بذاته لا يتكرر ولا يقبل انفصالا بالتجزى ولا اتصالا بالتوحد .

١٠

فان قيل ولم ذلك، قلنا لان المؤثرات فيه الحركة له القاطعة والواصلة تكون من معلولاته فكيف يتحكم العلول في العلة ويحركها قسرا وطبعيا كما تتحرك الاجرام الهوى لانية وكيف يمكن ان يطرأ التكرر والغيرة على الوحدة الذاتية التي تثبت لواجب الوجود بذاته فكيف ان يكون ذلك فيه وله من معلولاته فالهوى الاولى بذاتها ممكنة الوجود والواجب الوجود بذاته غيرها وهي غيره بل هو الفاعل الاول بالذات وهي المنفعل الاخير

١٥

فان قيل فما علتها القرينة وهل لها علة واحدة او علل كثيرة، قيل انها في الازليات الباقيات معلولة صورها ونفوسها وبالجملة جواهرها الالهية الماكية فان الهوى للصورة الفاعلة كالكاغد والقلم لاكتسابه فان الكاتب هو الفاعل والكاعد هو الموضوع والمنفعل والكتابة هي المنفعل كذلك الهوى عن الصورة وعن الصورة (١) وفي الهوى وبالهوى يكون تمام الفعل واما في الكائنات الفاسدات المستحيلات المتغيرات المتصلات المنفصلات فعاتها هي آخرعة من المعلولات الازلية فانها تلي هيو لاها في مرتبة الوجود والوضع وهي مكانها بالطبع فصدورها عنها ووجودها معها كما ان الذي فيها من الصور

٢٠

هى فائضة اليها من عالم الازل والربوبية وهى آخر مراتب الوجود فى
المعلولية النازلة من لدن العلة الاولى فى ترتيب الوجود واول الموجودات
الكىانية التى تتعلق وجودها بوجود الازليات الملكية فمنها البداية والىها النهاية
فى النظرين وترتيب العلمين فى البداية والعود. فان كان الذى عناء القدماء
الاقدمون بالهوىلى الاولى هى الاسطقتسات الكىانية اقلابة للكون والفساد
والاتصال والانقصال لكن النظر ادى بحسب ذلك الى القول بالهوىلى الاولى
للازليات ايضا فهذا نهاية الكلام فى الهوىلى .

الفصل الحادى عشر

فى الكلام على الصورة

الذى يوجد فى اقويل القدماء من الكلام فى الصورة والمادة ينص على ان
المقدار والشكل للادة التى هى الهوىلى التى قلنا انها الجسم وليس لشيء من الاشياء
مقدار يتقدر به فى طوله وعرضه وعمقه سوى الجسم وهو الذى يتقدر بالذات فى
الاقطار الثلاثة دون كل شيء سواه والسطح يتقدر طولاً وعرضاً لا عمقاً لانه
نهاية عمق الجسم ونهاية العمق لا يكون لها عمق والخط يتقدر طولاً فقط لانه نهاية
عرض السطح ونهاية العرض لا عرض لها فالجسم طول وعرض وعمق
والسطح طول وعرض فقط والخط طول لا عرض له فالجسم هو الذى يتقدر
بالذات والسطح من اجله والخط من اجل السطح وما عدا ذلك مما يكون فى
الجسم من الصورة والاعراض لا يتقدر ولا يقع عليه التقدير الا فى الاشد
والاضعف كما يقال فى الحرارة الاوى والاضعف ونحوها . ونحن فقد قلنا
وتقول ان هذا البيان ليس بحق فان الحرارة اذا عممت الجسم باسره فى طوله
وعرضه وعمقه فقد انطبق مقدارها على مقدارها وسواها وان لم يعمه فقد قصر
مقدارها عن مقدارها وسواها (١) وكذلك اللون كالبياض وغير ذلك فالذى خص
الجسم بالمقدار والتقدير دون غيره لم يحتاج فى كلامه بحجة تبين بهاذلك والموجود
من كلام ارسطوطاليس يعنى فيه بالجسم والجسمية الكثيف والكتافة .

- فنقول ان الارض اجسم من الماء والماء من الهواء ويقول قائل والهواء من النار والنار من الخلاء ويكون الخلاء مالا مانعة فيه لما يخرقه ويتحرك فيه بوجه وفي النار مانعة ما وفي الهواء اكثر وفي الماء اكثر وفي الارض اكثر من الجميع ولعل الكواكب تكون اكثر صلابة وكثافة من الارض فتكون اكثف من الجميع، والذي وجد في كلام فلاطون هو ان المقدار والشكل للصورة ويقول ٥ ان المادة تتحرك الى الصورة لا الصورة الى المادة فاذا ملأت المادة مقدار الصورة في اشخاص النبات والحيوان كف النمو ولم تنصرف الصورة في زيادة المادة بتزيد الاعضاء بها كما كانت اولابل تبقى شيئا او سمينا او تندفع مع الفضلات وقد كانت قبل ذلك تنمى وتزيد الاعضاء مع الغور وقلة الغذاء واذا راجع الانسان نفسه وجد ذهنه لا يتصور ولا يتخيل ولا يتمثل مالا مقداره من صغير ١٠ او كبير بل لا يتخيل الاشياء الا بمقادير وليس المقدار شيئا آخر غير المقدار الا ما يسمى بالفرض والوضع مقدار او مقدرا كما يجعل المثلث للوزان والذراع للساحة فيقدر المجهول بالمعلوم حتى يصير معلوما به والا فالمقدار للمقدر والمقدر على جهة واحدة وكما ان العدد ليس شيئا غير المعدود الا في الذهن والتصور كذلك المقدار ليس هو شيئا غير المقدر الا في الذهن وكما ان العدد هو تكرار ١٥ شخص المعدود مثل الدينار والدينارين اللذين ليس معنى الاثنينية فيهما شيئا سوى شخصيهما والزيادة زيادة من الجوهر المعدود والمقصان منه لا من العدد فالعدد معنى في النفس به تعرف القليل والكثير والزائد والناقص وكذلك يعلم المقدر من المقدار ولبس المقدار شيئا غيره حلا فيه حتى يقال ان المقدار هو صورة الجسم او عرض لازم لصورته والطول والعرض والعق هي اشياء ٢٠ معتبرة بفرض المعتبر في قبول خطوط مفروضة تتقاطع على قوائم اذا اعفى الجسم من ذلك الفرض لم يكن فيه منها شيء فلجوهر كل شيء وذاته مقدار وبول تقدير بالنسبة الى شيء آخر يكون به اصغر منه او اكبر او مساوية كما تكون الحرارة في بعض الجسم دون بعض فيفضل مقدار الجسم على مقدار

ما فيه من الحرارة ويكون في الجسم المعين وفيما يجاوره فيزيد مقدار الحرارة على مقدار الجسم أو يساويه إذا لم ينقص عنه ولم يزد عليه وليس مقدار الحرارة شيئاً غير الحرارة فإن اشتدت وضعفت في كقيتها حتى تكون أحر وأبرد فذلك أما لأن الحرارة الأشد ليست من نوع الحرارة الأضعف وأما لأن الحرارة كانت في أجزاء دون أجزاء حتى عمت الكل، والحق أن الحرارة تشتد وتضعف كما يكثف الجسم ويلطف فيكون الأكثف أكثر جسمية بكثافته وإن لم يكن أكثر مقداراً كذلك تكون الحرارة في الشدة حرارة وإن لم تكن أكثر مقداراً كما كان الجسم الأجسم الذي لم تزد كثافته في مقداره وقد زيد في المقدار دون الكثافة بإضافة جسم آخر إليه كما يزيد هاهنا في إضافة حرارة إلى أخرى فعلى هذا الوجه يتصور المقادير من يتصورها وتشكل على من تشكل عليه فلكل صورة شخصية مقدار وشكل إليه تسوق النامى بالمادة المجتذبة وتكف عن الزيادة عليه إذا ما انتهت إليه .

وإنما الكلام في الأكثف والألطف فإن الألطف يدخل الأكثف كما يدخل الجسم الحرارة والأكثف لا يدخل الأكثف كما لا تدخل الأرض الأرضاً واحديداً حديداً ويدخل الهواء الماء مداخلة ما وإن كانا جسمين متماعين لما يخرجهما وإنما تدخله لأجل الخلاء المبثوث فيهما وكونه في الهواء أكثر منه في الماء والخلاء يتقدر منه الطويل والعريض والعميق والأطول والأعرض والأعمق ولا يمتنع ذلك كما قال بامتناعه من لم يوف النظر حقه ولم ينصف في مناظرته لمن ناظره، ولكل صورة مقدار طبيعي محدود لا تتعداه ولها بحسبه شكل أو أشكال تثبت عليه أو تختلف عليها وليس للمادة مقدار طبيعي إلا بحسب ما يقتطعه المقتطع منها والمادة ليست مجرد الطول والعرض والعمق فإن الخلاء كذلك وإنما هي مع ذلك كثيفة لكن الكثافة فيها مختلفة وهي هيولى بالآرق والألطف كالهواء والأكثف كما في الأرض فليست الكثافة من جانب الصورة والأعراض الفعالة في المادة فهذا مثبى النظر في المقدار والهيولى والصورة

وقد عرفت في الطبيعيات ان الهيولى الاولى بما ذاتفارق الخلاء وان ذلك الفرق انما هو من جهة الممانعة الكثيرة والقليلة واللاممانعة فان الخلاء لعدم الممانعة هو كالأشياء وتلك بالقوة والممانعة اشياء وليس الخلاء الاعدم محضاً والذي قال ان العدم والمعدوم لا يتقدروا الخلاء يتقدر، يقال له ما قيل من ان التقدير والمقدار ليس شيئاً في ذات المقدور بل هو اعتبار ذى والذهن يعتبر الملاً المحيط بالخلاء بالذات فيعتبر الخلاء الذى في الملاً بالعرض ولو تصور الانسان رفع السماوات والارض وعد، هما لتصور بذهنه بقاء الخلاء الخالى الذى يمكن اعادة ما كان فيه من الاجسام المخلوطة اليه .

- ولا يقال هذه افعال الوهم وتصوراته التى يردها العقل ، فجوابه عن ذلك ان يقال له ان العقل لم يردها وانما كان الاعتماد على حجج بطلت او على قول بغير حجة فاذا لم يرد العقل فالعقل القائل القابل ومن يرده بغير حجة فقد خالف العقل ولا يسمى ذلك الوهم وهما كاذبا حتى يقوى عليه الدليل العقلى قوة تبطله ويثبت فاما اذا بطل الدليل فلا يسمى وهما ولم يزد العاقل على فطرته واوائل تصوراته انما جاء ذلك وامثاله من مناظرات الجدليين وضرورات المكابرين الذين يطلبون لكل قول قول لا يردونه به لاعلى من يعقل ما يقوله ويناجى به نفسه بمثل ما يحدث به خصمه من يطلب الحق ليعينه في العلوم ، فقد اتى الكلام في هذه الفصول على الحقائق والدقائق في معنى الهىولى والصورة وهما مبدآن من مبدأ العلم الطبيعى .

الفصل الثانى عشر

- في اتساق العلم بالموجودات من العلة الاولى والى الهىولى الاولى
 قد تحصل من النظر والاعتبار الى حيث انتهينا اليه في سابق الكلام ان الهىولى
 الاولى هى جسم الاول الذى يعتبر بجسميته التى بها يتميز في المنقول عما يحاه من
 الصور والصور هى التى تفصل بعض الاجسام عن بعض وتميزها وتميزها
 في حركاتها وسكونها واتصالها وانفصالها واجتماعها واقتراقها واشتركت الصور

والاعراض في حلولها المهيولى وانقصت الصور عن الاعراض بالتابع والمتبوع واللازم والمتزوم فكانت الصور من ذلك هي الاصل والحال الاول في المحل والاعراض هي التابعة وان كانت الاعراض قد تتبع اعراضا في وجودها فيما توجد فيه لكنها تسمى اعراضا من حيث هي لازمة لامتزامة وتابعة لامتبوعة في وجودها وحلولها وتسمى تلك صورا من حيث انها تحل في المهيولى بنفسها

٥

وتوجد لتلك المهيولى عن علتها المفارقة وجودا اوليا لاوجودا تابعا لوجود ولا لاحقا لازما لموجود حال في ذلك المحل ، واتضح ذلك وتبين بياضا شافيا في التسمية والوجود والعلم والتحصيل والعقول ، والاذهان الانسانية انما يكون طلبها الاول ومطلوبها القريب الاعراض من حيث انها تدركها ادراكا اوليا بالحس وطباع الحس لا بتكلف يطرأ وروية واختيار ومشية وتنبيه منها على طلب اسبابها وعللها

١٠

بما ولم وكيف فتعلم من المحسوس الاول وبه ما هو فيه من المهيولى ومعه من الصور فتعلم الماهية من ذلك واللية فتعلم العلولات وتعرف العلل وعلل العلل بنظر الروية والمشية والبحث العلمى والتأمل العقلى مثل ما يرى الناس الالوان بابصارهم والملموسات بحس لمسهم والاشكال بهما ومعهما والحركات كذلك ايضا فيبحث الانسان الفطن برويته وفطنته وشوقه بالطبع والغريزة الى العلم عن

١٥

الحركات لتلك المتحركات فيعرف الطبائع والمطبوعات والنفوس المختلفة الانواع لانواع الموحدات فيعرف طبائع العناصر والاسطقسات وقوى المعادن وصور المعدنيات وخواصها وقوى اصناف النبات والنفوس النباتية وخواص افعالها في موضوعاتها وبها واعراضها اللازمة لها واللاحقة بها ثم يترقى بنظره الى معرفة الخواص المشتركة والنشابة والمختلفة والمتباينة المميزة لانواع المعادن

٢٠

والنبات وما يشارك به انواع الحيوانات من الاحوال والصفات وما يخص بعضها دون بعض فيعرف لمفوس والقوى الحيوانية ومن جملة النفوس الانسانية كما سلف ينظر فيه والبحث والاعتبار في الطبيعيات ثم يسوقه طلب العلم في ذلك الى معرفة الالهيات من الالهة والروحانيات بحسب ما عرفه

من الأشخاص الأثرية والسماوية وحس واستدل وحرف العقل من العلويات
والأسباب من المسببات والمبادئ من ذوات المبادئ فلما حسن احتسابه
واستنارت بصيرته بمعرفة لما عرف وبخبر عما يبحث وقدّر على جميع المعلومات
في ذهنه ومقايضة بعضها إلى بعض وتأمل النسب فيما بينهما (١) أراد الاطاحة
بالعلم فيها فلم وعرف من المحسوس ما ليس بمحسوس وهو في المحسوس ومع
المحسوس كالمحسوس لكن باعتبار العقل مع الحس ثم ارتقى بمعرفة بذلك إلى
معرفة ما ليس بمحسوس ولا هو في المحسوس ولا معه بنسبة المحسوس إليه في
وجوده عنه ودوام وجوده به عرف الطبيعيات من الجسمانيات والروحانيات
المتعلقة بالجسمانيات والالهيات معرفة بحسب نظره وقدّر وسعه ثم ارتقى به
النظر من تلك التي ما لا يعلم منها ومن أحوالها أكثر مما يعلم إلى معرفة المبدأ
الاول الذي هو الفاعل الاول والغاية القصوى الاولى والاخرى وانه مبين
بهويته لكل معلول من معلولاته وموجود من مخلوقاته مستدلا على ذلك
بمباينة العلل للعلولات بعد مناسبتها لها التي من اجلها كانت هذه علة وهذا معلولا
ولوتماثلا وتشابها في الهوية لتماثلا في العلية والمعلولية ولما لم يكن هذا بالاستدلال
العقلي والاستبصار بالاعتبار الوحدى فكان هذا علم العلوم لان العلم علم بالعلة
وهذا علم علة العلل فهو علم العلوم والعلم الالهى والعبادات المستعملة في
المفاوضات بالمشافهات والكانيات (٢) هي عبارات اجتماع عليها تواطؤ المتكلمين
واتفاق المتفقين على اشياء يعرفونها على كثرتهم .

فلما انتهى النظر بالعارفين إلى انقلش شركاؤهم في معرفته قلت عباراتهم
اللغوية فيه فادّا توحيد العالم بتبحره فيما انتهى إليه بنظره واعتباره عدم الشريك
او عزّ وتعدّ رفعت عليه العبارة او تعذرت او امتعت فبقى مفاضة النفس
لذاتها وتروّد المعاني في الالذهان مجردة عن الالتطّاع التي ينطق بها اللسان .
قال ارسطوطاليس والعالم اذا انتهى إلى هذا الحد من العلم سكّت ، وقوله قوم

(١) كذا - و"تظاهر - بينها ح (٢) كذا - و"تظاهر - و"تكتبات ح .

امسك، وهذا معناه وايضا فان العالم في النظر الحكيم انما يتشغل بمعرفة العلة
المهيولانية والصورية فيما له هيولى وصورة ويطلب الفاعل والغاية في كل معلوم
معلول فاذا انتهى الى العلة الاولى والغاية القصوى انتهى نظره ذلك وطلبه على
هذا الوجه لانه لم يبق له علة فيطلبها بنظره كما طلبها الى حيث انتهى به فيمسك
اي يكف عن ذلك الطلب وايضا فان العالم الذي ينتهي الى هذا الحد من العلم
يستأنس بنفسه وبما عرف وبمن عرف ميكف عن مفاوضة من هو بعيد عن
درجته ومقصر عن حده في علمه ومعرفته وتصير كلفته في مفاوضته له مثل كلفة
الرحل القطن في مفاوضة الصبي الابله في اعياء يبعد عن معرفتها فهذا هو العلم
الحكيم واسلوبه ومذهبه وبدؤه وبهايته وما هيته ولميته وغرض المشاغل به
والطالب له . وان كان له غرض آخر يتبع هذا ويلزمه بالعرض عند المطبوعين
على طلب العلوم والحكم يليق ان يورد في فصول الحكمة العملية .

الفصل الثالث عشر

كلام في النفس الانسانية يابق بهذا العلم

وقد سلف عند الكلام في النفس الانسانية وافعالها واحوالها القول بان هذه
نفس تتميز عن غيرها من النفوس الحيوانية والنباتية بالمعارف والعلوم العقلية
النظرية والاستدلال بعلم العلم ومعرفة المعرفة والاستدلال بشئ منها على شئ
ظاهر على الخفى وبالقرب على البعيد والاسبق على اللاحق وبالمتبوع على التابع
بل لزم على اللازم فانها بهذه الصفات والاحوال مستقلة بذاتها في هذه الافعال
مستعمية على الآلات البدنية المخصصة اليه الادراكات الجزئية الحسية ولذلك
لا تموت بموت البدن ولا تتعطل عن خواص ادائها عند الا انفصال عنه بالموت
كما لا تتعطل بموتها عن خواص ادائها بل حالها بعد الموت مضادة لحالها عند الموم
ن مرمسة ترق رمعوا وكثير في الابدان ما يجيء البدنية والموت يفرعها
مكة تدرك مرتبة وموتها حاتم المياس الى الافعال الارادية والعقلية
والانزال يحيا في ستاف حوامر النفوس وعماؤها بالطبع قبل
الاكتساب

- الاكتساب وبالقدرة على الاكتساب وبالجملة فيما بالقوة وفيما بالفعل ، فمنها ما هي على الأفعال البدنية والأحوال الجسائية أقوى وإليها أميل . ومنها ما هي كذلك بالقياس إلى الأفعال العقلية المجردة الروحية فيكون بحسب ذلك نصيب كل نفس مما هي إليه أميل وعليه أقدر أكثر وأوفر في المقارنة والمقارنة - نفس وقدر وتأمل وانظر فما كل معلوم يقال ولا كل قول يقبل بل يتوقف الأمر • عند العاقل والرد على الدليل والجملة وكل بعلم سابق وقد سبق لك ماسبق واستدل بما علمت على صحة ما قيل واعرف بما قيل ما لم يقل ورد ما يرد سابق علمك إذا قيل على غير وجهه لغلط أو قصد كما سلف التنبيه عليه في علم النفس والنفس الإنسانية أحوال طبيعية من قبيلها هي بدنية وأحوال إرادية . من قبيلها هي عقلية . ملكية قد يكون . مقبلها إليها عند الموت حيث تتخلص إليها وتتجرد لها عما كان ١٠ يشغلها من الأحوال البدنية فتكون بذلك روحانية ملكية في حياتها تلك فتكون الهية وفي عالم اللاهوتية وينظر فيها من حيث هي كذلك في العلم الإلهي .

- ونقول هنا أن النفوس الإنسانية المقارنة تتصل بعلمها التي هي وجودها عنها وبها وهي إليها أنسب وأقرب وتصارها الأقرب . منها وفضيلتها المشابهة لها ١٥ إذ لا يمكن أن تزيد علمها ولا أن تساويها كما عرفت عند الكلام في العلل والمعلولات وإذا كانت النفوس محتمة للجواهر والطباع فمنها الأفضل ومنها الأقل في ذلك فكذلك ، علمها منها العالي والأعلى والأعلى من الأعلى والشريف والأشرف والأشرف من الأشرف فلكل من النفوس الإنسانية في أعاد مقام معلوم ودرجة محدودة بعلمها العالي من الأشخاص الإلهية هي ما فيها لها ٢٠ بالقوة والعزيمة وأما فيما لها بالاستفادة والاكتساب الدن من جهة لارتياض والعادة فأفضلها ما كانت عاداتها وكسبها . من . ما كانت العاية والعملية أشبه بملك الملكة والأشخاص السامية الذين هم أهل مداراتي تصيرهم وعمرة الماكوت الذين تدخل في رمرتهم وكان لهم من الصفات العلية والمعارف العقلية نصيب ، أو فذلك ترى في الحياه الدنية أن حده يتأدى ويتضاء الحاضر

بين العلماء بجهله اكثر من تأذيه بهم اذا لم ينحاط لهم فكيف بنفس تفارق بصيرة
الحواس وادراك المحسوسات الى عالم الربوبية والملائكة والاخصاص
الروحانية وما استبدلت بالبصر الحسى بصيرة عقلية ولا ملكة علمية فتشبه
الغريب اذا دخل بلدا لا يعرف لسان اهله ولا يأنس بعرفهم ولا يعاد اتهم
ولا يقف على ملتهم وادبا نهم فيكون مع قربه منهم بعيد عنهم ومع أنسه بهم
مستوحشا منهم واذا كانت النفس تفارق البدن الى عالم القدس واللاهوت
فلا شك ان سعادتها وخيرها وخيرتها فيما قربها من اهلها وآنسها بهم وحبها اليهم
وذلك انما يكون بحسن العادات والملكات المتخصصة عن البهيمية الى الملكية
وعن الجسدية الحسية الى الروحانية العقلية وكلما كان نصيبها من ذينك اصاح
واوفر كان خيرها وسعادتها به في الاخرى افضل واكثر فان النسيب حبيب
والمباين بغيبض كما قيل .

واما العلوم فقد عرفت انها تنقسم الى ثلاثة اصناف علم الموجودات وعلم
المعلومات وعلم العلم ، فعلم الموجودات قيل فيه في الطبيعيات والالهيات ، وعلم
المعلومات قيل فيه في علم النفس ، وعلم العلم قيل فيه في الفن المنطقي انه هو الملكة
الاولى والغريزة التي بها ، كسب ، وتقول ههنا انه هو الفضيلة القصوى والملكة
التي عليها المعول فان الذي يحصل علم العلم يحصل له به القدرة على العلم والقدرة
على الشيء اكبر في الفضيلة من الشيء فان الفعل عن القدرة كالمعلول عن
العلة والعلة افضل من المعلول فيما هي تبه علة له ولذلك قلنا في المبدأ الاول
تعالى انه ما شرف بله بل علم لشرفه اي كان علمه من شرفه لا شرفه من علمه
وكذلك قلنا انه قدرته غلظ وجوده وحدته قدرته افضل من خلقه لكون خلقه

من قدرته وجوده ، افضل من ايجده لكون ايجده من جوده كذلك نقول
ههنا ان الذي له علم اعلم منه ملكة العبد فيه ، قدرة على العلم التي بها علم ويعلم
وهي اشرف من كنهية ان العلو ، الوجودية الى هي دونه في مرتبة
الشرف مثل انواع الممات والحيوانات الاخرى ويشرف بمدة الموجودات
التي

التي هي اشرف منه واعلى درجة كالملائكة ومعرفة الله تعالى وفضيلته التي له في نفسه وملكوته الخاصة التي بها شرف هي قدرته على ذلك وذلك بعلم العلم الذي منه كسب علم المعلومات الذي كان بعلم الموجودات فلذلك تتصف له السعادة الانحروية وترتب بحسب احواله الغريزية والاكتسابية العملية والعلمية وهي التي يسعد بها في عالم القدس وينقلب اليها اذا فارقت الجسد النفس متجردة عن الملكات والاخلاق البهيمية والسبعية متبرئة عن الغريزية منها والاكتسابية متحالية بالعلوم الحقيقية الطبيعية والالهية مشرفة بمعرفة الله تعالى التي شرف بمعرفة ارباب عالم الربوبية فهذا نصيب النفس مما يتحصله من العلوم وتعلمه من المعلومات الوجودية اذا سمعه طالب الحكمة في مبدأ تعلمه وعدا حصل له فيما انتهى اليه من هذا العلم تقدا لوضوح بينته فيه وصحة دليله عليه فهو عامل عالم وعلمه على نوعين، عامل بتركه لما ترك مما يتشاغل به اذا التفت عن طلب العلم اليه فكلما عداه دونه ولو كان قيسا فاضلا كاعمال البر ونحوها فان العلوم افضل من الاعمال وهي مسئلة اتفاق بشرط تحقيق اعلوم والاشتغال بالاهم منها ولا اهم عند الانسان مما يعرف به نفسه ويتوصل به الى معرفة ربه خصوصا بالمعرفة العقلية النظرية اليقينية لا الظنية الخبرية فكيف بتركه الرذائل واستغاله عنها بطلب العلم، وعامل بالتفاته الى ما التفت اليه من العلوم فباترك يتزهد بحسب ما يترك وبعلمه يشرف بحسب ما يعلم وطالب العلم في ذلك على وجهين، طالب بالطبع والغريزة لما في غريزته من حب العلم وكرهية الجهل وذلك افضل وطالب بالترغيب في هذه الثمرة التي سمع بخبرها ممن يخبر عنها ومحصوله مما يطلبه يكون بقدر ما في غريزته من الشوق الى ذلك فاذا اجتمعافان في لا يعتد به مع الاول فانه انما يتبعه بالعرض ويحصل بمحصل العرض وقد علم مما قيل ان الموجودات منها جسمانية محسوسة ومنها روحانية تبعد عن ذل الحواس وتخفى عنها ومنها الهية عن الحواس ابعد واخفى وتدعرت ان عالم الحرس وفيه من الاعدل والاحوال معلول لهالم الالهية وعالم الرح وكما ان انارل شبه بعلمته اقريبة كدك

كان اصحابه يتباحثون في مسئلة من المسائل الصعبة العويصة ، فأعجزتهم ولم يدروا الجواب فاذا بابي البركات دخل الدار وحضر المجلس واستأذن الشيخ فأذن له فتكلم في المسئلة واحسن الكلام واجاد في الجواب وأعجب الشيخ كلامه فسأله عن الحقيقة فقص عليه ما جرى عليه فقال من كانت هذه حاله لا يجوز منعه فصار من خواص تلاميذه . وقال ابن أبي أصيبعة في ترجمة شيخه سعيد بن هبة الله (ج ٢ ف ١٥٥) وكان أبو الحسن سعيد بن هبة الله موجودا في سنة تسع وثمانين واربعمائة لاني وجدت خطه في ذلك التاريخ على كتابه التلخيص النظمي وقد قرأه عليه أبو البركات « وبه استنبطنا ان قراءة أبي البركات على شيخه سعيد بن هبة الله كانت حول سنة تسع وثمانين واربعمائة ولعله كان يومئذ ابن ثلاثين .

ولما قضى أبو البركات وطره من طلب العلم طارت سمعته الى الآفاق فطلبه الخلفاء والملوك فخدم من الخلفاء المسترشد بالله العباسي (سنة ٥١٢ - ٥٢٩ هـ) فلما وقعت الحرب بينه وبين السلطان ، سعاد سنة (٥٢٩ هـ) اخذ أبو البركات اسيرا ثم خلى سبيله ، قال ابن أبي أصيبعة « وكان (أبو البركات) في خدمة المستنجد بالله « والمستنجد بالله ولد سنة ثمان عشرة وخمسة وخمسة له أبوه بولاية العهد سنة سبع واربعين ، وبويع يوم موت أبيه سنة خمس وخمسين وخمسة ، وأبو البركات لقي ربه سنة سبع واربعين وخمسة فاشبهه ان أبو البركات خدمه وهو لم يل الخلافة . وخدم من الملوك السلطان محمد بن ملك شاه (٤٩٨ - ٥١١ هـ) وابنه السلطان محمود (٥١١ - ٥٢٥ هـ) والسلطان مسعود (٥٨ - ٥٤٧ هـ)

وهذا نص ما قاله اليه في

فيلسوف العراقيين ومن ادعى انه نال رتبة ارسطو ، وكان له طبع وقادوله تصانيف كثيرة مثل كتاب المعتبر وكتاب النفس والتفسير وغير ذلك وعاش تسعين سنة شمسية واصابه الجذام فعالج نفسه فصيح وعمى في آخر عمره ، فبقي اعمى مدة وتراهمه السلطان محمد بن ملكشاه بسوء علاجه

وسوء تدبيره فحبسه مدة وفي شهور سنة سبع واربعين ونحسب انه اصحاب
السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه قولنج بعد ما اقترسه اسد فحمل من بغداد
الى همدان ابا البركات فلما يمس الناس من حياة السلطان خاف ابو البركات على
نفسه ومات ضحوة ومات السلطان بعد العصر وحمل تابوت ابي البركات الى
بغداد مع الحجاج .

ثم قال ولما اخذ ابو البركات في مصاف المسترشد بالله والسلطان مسعود
وقرب حينه اسلم في الحال وكان من قبل يهود يافج من القتل وخلق عليه
السلطان وحسن اسلامه .

وقد جاءت في اسلامه روايات انرا ولاها انه دخل يوما الى الخليفة فقام
جميع من حضر الا قاضي القضاة فانه كان حاضر اولم برأه يقوم مع الجماعة
لكونه ذميا ، فقال يا امير المؤمنين ان كان القاضي لم يوافق الجماعة لكونه يرى
اني على غير ملته فانا اسلم بين يدي مولانا ، ولا اتركه يتقصى بهذا واسلم ،
هذا ما رواه ابن ابي اصيبعة .

واخرى ما رواه القاضي الاكرم انه لما مرض احد السلاطين السلجوقية
استدعاه من مدينة السلام وتوجه نحوه ولا طفه الى ان برأ فأتاه العطايا الجمّة
من الاموال والمراكب والملابس والتحف وعاد الى العراق على عاية ما يكون
من التجميل والغنى وسمع ان ابن قلع قد هجاه بقوله .

لما طيب يهودى حماقته اذا تكلم تبدو فيه من فيه

يتيه والكاب اعلى منه منزلة كأنه بعد لم يخرج من اثنيه

فلما سمع ذلك علم انه لا يبجل بالعمه اتى انعمت عليه الا بالاسلام قوى
عزيمه على ذاك وتحقق ان له بات كبارا لا يدخلن معه في الاسلام وانه متى
مات لا يرثه فتضرع الى خليفة وقته في الاعام عليها بما ينخله وان كن على
ديهن فوقه اه بذلك فلما تحققه اطهر اسلامه وحاس للتائم والمعالجة وقصده
الاس وعاس عيشة هيئة واخذ الماس عه بما تعلمه جره امتورا .

وثالثهما ما روى القفطي عن ابن الزاغوني ان اسلام ابي البركات كان سببه انه كان في محبة السلطان محمود ببلاد الجبل والى محمود ولاية العراق وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر وكان لها مكر ما يحبا معظما واتفق ان مرضت وماتت فجزع جزعا شديدا ولما عين ابو البركات ذلك الجزع من محمود خاف على نفسه من القتل اذ هو الطيب فاسلم طلبا لسلامة نفسه.

فان كان مارواه ابن الزاغوني حقا فيكون اسلام ابي البركات من حوادث سنة اربع وعشرين وخمسة فان الخاتون ابنة السلطان سنجر زوجة السلطان محمود توفيت في هذا السنة كما ذكره ابن الاثير في حوادث هذا السنة .

كان ابو البركات طبيا بطا سيا يخدم الملوك بصناعته والعامه بحسن تدبيره وكم له من خوارق طيبة ذكرها ابن ابي اصيبعة في طبقاته ، ضربنا عنها صفحا لانه لا تعينا ، وكذلك ما دار بينه وبين معاصره ابن التلميذ الطيب من المشاجرات .

وكان يجلس للتدريس ، فيتصدر في حلقة اصحابه فتخرج بعض دوى الشان بتعليمه . ومنهم الشيخ يوسف والد موفق الدين عبداللطيف البغدادي وجمال الدين بن فضلان ، وابن الدهان المتجم والمهذب بن المقاس وغيرهم وكان عمي في آخر عمره ، فكان يملى على اصحابه .

اما كتبه فاحلها كتاب المعتبر قال ابن ابي اصيبعة وله من الكتب كتاب المعتبر وهو من اجل كتبه واشهرها في الحكمة ، ومقاله في طهور الكواكب ليلا واختتامها بهارها للسلطان المعظم عياض الدين ابي شجاع محمد بن ملكشاه ، واختصار انشراح احتصره من كلام جاليموس ولخصه باو حز عبارة ، وكتاب الاقرباد بن ثلاث مقالات ، مقالة في الدواء الذي افه المسمى برشعنا (قلت يقولون اصلها برء الساعة) استقصى فيه صفته وشرح ادويته ، مقالة في معجون آحرامه وسماه امين الارواح ، رساله في ماهية العقل وذكر له ابيه في كتابي كتب المعتبر وكتاب النفس والتفسير وقال له

كتاب المعبر

هذا كتاب جليل الشأن عظيم القدر لم ينسج على منواله ، عرف العلماء قدره واعطوه حقه من الاكرام والتبجيل ، قال القاضي الاكرم جمال الدين القفطي وكان موفق المعالجة ، لطيف الاشارة ، وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين في هذا الشأن واعتبرها واختبرها فلما صفت لديه وانتهى امرها اليه صنف فيها كتابا سماه المعبر ، اخلاه من النوع الرياضي واتى فيه بالمنطق والطبيعي والالهى ، بقاءت عبارته صحيحة ومقا صده في ذلك الطريق صحيحة وهو احسن كتاب صنف في هذا الشأن في هذا الزمان .

ذكر الشهرزورى الامام نحر الدين الرازى قما قال فيه ان اكثر الشبه التى اورد (الرازى) على الحكماء لأبى البركات اليهودى . وان كان فيه عض من شان الامام لأن الشهرزورى كان اشرا قيا كان لا يحب الامام فاكتر فيه من الطعن المبرح ، ولكن هذا يرفع شان أبى البركات ، ويعلى قدره فان النكت التى اودعها كتابه اصبحت موقع قبول عند الامام .

وقد اكثر متكلم الاسلام العلامة ابن تيمية الحرانى ذكره في كتابه القذالنادر ، الرد على المطلقين ، وكتابه ، العقل والنقل ، ذكر في الثانى فقال « فقال ابو البركات ما قيل في منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير في المعارف والعلوم فهو غير لازم في التغير مطلقا ، ، (٢ - ٨٤) وكذلك نقل العلامة فيه ما حكى ابو البركات في المعبر من المقاتلين عن غيره بل عن القائلين بقدم العالم (٢ - ٨٣) وقال واعترض ابو البركات على ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتى المقوم والعرضى اللازم وابو البركات لما كان معتبرا لما ذكره أئمة المشائين لا يقلدهم ولا يتعصب لهم كما يقلعه غيره مثل ابن سينا وامثاله ، ، (٣ - ٢٢٣) ثم ذكره في هذا الكتاب في صحيفة ١١ من الجزء الثانى ، في صحيفة ٢٥٧ - ٥٨ من الجزء الرابع

وكذلك ذكره في كتابه منهاج السنة ومدحه بكونه أقرب إلى السنة والحديث قال « ولكن ابن سينا نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات ، وابن رشد نشأ بين الكلاية ، و ابو البركات نشأ ببعداد بين علماء السنة والحديث » (١ - ٩٨) وقال قبل ذلك « واما ابو البركات صاحب المعتبر ونحوه فكانوا بسبب عدم تقليد هم لا ولئك وسلوكهم طريقة النظر العقلي بلا تقليد واستنارتهم بأ نوار النبوات اصبح قولاً في هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء فأثبت علم الرب بالجزئيات ورد على سلفه رداً جيداً » (١ - ٩٦)

ثم ذكره في صحيفة ٩٩ و ١١٨ من الجزء الاول .

وقال العلامة في كتابه الاول الرد على المنطقيين « و ابو البركات وامثاله قد ردوا على ارسطو ما شاء الله لأنهم يقولون انما قصدنا الحق ، ليس قصدنا التعصب لقائل معين ولا قول معين (١٩٩ من نسخة دار المصنفين) وقال « وهى القول العشرة او اكثر من ذلك عند من يجعلها اكثر من ذلك كاسهر وردى المقتول و اى البركات وغيرها (١٣١) وقال في مسئلة حوازيام الحوادث بالقديم « ومن جوز قيام الصفات بالبارى منهم جوز قيام الحوادث به مثل كثير من اساطينهم القدماء والمتأخرين كأبى البركات (٢٢٤) وقال في موضع آخر منه « وعلى طريقهم مثنى ابو البركات صاحب المعتبر لكن لم يقلدهم تقليد غيره بل اعتبر ما ذكره بحسب نظره وعقله (٢٩٢) وقال في مسئلة الصفات « ولهذا لما تقطن ابو البركات لفساد قول ارسطو أفرد مقالة في العلم وتكلم على بعض ما قاله في المعتبر وانتصف منه بعض الانتصاف مع ان الامر اعظم مما ذكره ابو البركات (٤٥٤) ثم قال « ويجوزون حوادث لا اول لها ولهذا كان كثير من اساطينهم ومتأخريهم كأبى البركات خالفوهم في اثبات الصفات وقيام الحوادث بالواجب وقالوا لاخوانهم الفلاسفة ليس معكم حجة على نفي ذلك » (٤٦) وآخر ما قال « وليس هذا من لوازم القول بقدم العالم بل في القائلين بذلك من يقول ان الله يفعل بمشيئته وقد رته كأحد القولين اللذين ذكرهما ابو البركات (٣٠)

أبوالبركات واختاره (١٠٩٦)

ولأبي البركات إيراد بيضاء في تقديم المسائل الطبيعية وإيرادها في صحيحة على الطبيعيات قد كان الناس يعتقدون أن الطبيعيات كالأهيات والمنطقيات جامدة لا تنمو مسألها ولا تزيد على ما علم منها من تظهير ، وهذا ظن فاسد كشف عنه أبو البركات الستروازاح عنه الظلم ، فعرفنا أن سبيل المسائل الطبيعية التجربة والإختبار لا التقليد والاعتداء الأعمى .

كان الحكماء يقولون أن السكون بين الحركتين المستقيمتين لازم ، وبه انكروا حركة الأفلاك حركة مستقيمة ذهاباً وإياباً لأنه يستلزم السكون وسكون الأفلاك جالب لفساد العالم ، فتعرض له أبو البركات وقال في جزء الطبيعى في مباحث الحركة .

« وأما الذين لا يوجبونه فانهم قالوا أن هذا لا يلزم لأننا لو فرضنا حجراً عظيماً هبط من علوكا لرحى متلافتي في طريقه مدرة صغيرة مثل نواة تمره أتراه كان يعيدها هابطة معه حيث يلقاها ويمس سكونها قبل حركتها الهابطة ، أو كانت هي عند لقاءها له توقفه فتكون نواة التمرة قد أوقفت حجر الرحى العظيم ومعهته عن حركته زماناً وذلك مستحيل » .

هذا نص أبي البركات فعبر الماقلون عنه عبارته ونقلوه كما تراه في شرح هداية الحكمة للفاضل الميبدى (فصل في أن الملك يتحرك على استدارة دائماً) والشمس البازعة للعلامة محمود الجوهورى (ص ٩٠ - في مباحث الحركة طبع المصطغائى) وهذه الجملة باطحتها الماطحون من حيازة الحكماء فأجاب عنها المحقق الطوسى وغيره وذكره الامام ابن الخطيب وحاكم بين المتبتين والعادة ثم قال وحجة نفاة السكون كأنها اقوى (١ - ٢٢١ من المباحث المشرقية طبع دائرة المعارف) .

قد نقل الفاضل الميبدى في شرحه من آرائه السددة في الطبيعيات ما تروح إليه المومس وتسلمه العقول ، فقال في فصل ، أن الفلك قابل للحركة المستديرة (ص

(٧٤) وقال ابو البركات البغدادي وجود الحركة من حيث هو لا يتصور الا في زمان فذلك الزمان الذي تقتضيه ما هيته يكون محفوظا متحقيقا في جميع الحركات الثلاث (اى حركة عديم الميل وحركتى ذى الميل الاقوى والاضعف) وما زاد عليه يكون بحسب المعاق فيجب ان تشترك الاجسام الثلاثة في ساعة واحدة لأجل اصل الحركة وهى زمان حركة عديم الميل ويكون الخ ، وقد اجاب عنه المحقق الطوسى فما اصاب ، وما قال ابو البركات واضح الذى عينين كالشمس في رابعة النهار .

ثم نقل الفاضل الميذى في شرحه رأيه في حدوث العيون والقنوت فقال « قال ابو البركات في المعتبر أن السبب في العيون والقنوت وما يجرى مجراها هو ايسيل من التلوج ومياه الامطار لاننا نجد بها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وان استحالة الأهوية والأبغرة المنحصرة في الارض لا مدخل لها في ذلك واحتج بأن باطن الارض في الصيف اشد بردا منه في الشتاء فلو كان سبب هذه استحالتها لوجب ان تكون العيون والقنوت ومياه الآبار في الصيف ازيد وفي الشتاء انقص مع ان الامر بخلاف ذلك على ما دلت عليه التجربة » ثم قال الفاضل الميذى « ان السبب الذى ذكره صاحب المعتبر معتبر لاحالة (ص ١٠٢) يرى القارئ مما تلوت عليه من اقتباسات الكتب المعتبرة ان اصحاب المعتبر آراء صائبة ومسائل صحيحة استجادها دوا العلم واستحسنها الذين يتتغون الصواب ولا يتعصبون للأحزاب .

قال ابو البركات في مقدمة كتابه « انه الف هذا الكتاب اعليا اجابة لرعبة كبير تلامذته وقد يهيم الذى هو كاتبه ومستمليه ، والذى تصفح تعلمه وراجع في علومه حتى كل وانتهى باستملائه مع تعليمه وتحقيقه » .

ولم يسم كبيره الذى فعل ، ولكن ابن ابى اصبيحة حكى عن الشيخ دوقى الدين عبد اللطيف البغدادي صاحب الاعتبار وكان والده من تلامذته فيما ذكره عن ابن الدهان المنجم تلميذ ابى البركات انه قال « كان الشيخ ابو البركات

قد عسى في آخرهم ، وكان يملئ على جمال الدين بن فضلان وهشام بن الدهان
المنجم وعلى يوسف والد الشيخ موفق الدين عبد اللطيف وعلى المذهب
ابن النقاش كتاب المعتبر طبعات الاطباء (ج ص ٢٨٠ - مصر) .

وكما ترى انصاره من العلماء تجدد اعداء قال يا قوت في معجم الادباء
كان ابن التليذ هبة الله من افاضل الاطباء واوحد الزمان ابو البركات في
خدمة المستضيء بأمر الله وكان بينهما شتان وعداوة ثم ذكر واقعة تدل على ان
ابا البركات اراد الحيلة على معاصره فخائب ، (٧ - ٢٤٤) .

وقد برز الى ابي البركات من كرامة العلم وحماة ارسطو ظهير الدين على بن
زيد البيهقي المتوفى سنة ٦٥٥ هـ فاراد أن يقض ما بناه ابو البركات فوضع كتابا
سماه المشهر في نقص المعتبر الذي صنفه الحكيم ابو البركات ، ذكره في قائمة
كتبه التي عددها سنة ٦٤٩ هـ (يا قوت في معجم الادباء - ٦ - ٢١٢) ولا علم
لي بوجوده فلا اعرف مرثته ، قال الشيخ ابو البركات في مبتدأ كتابه .

اما بعد حمد الله على نعمه التي حمده من افضلها وشكره على آلائه التي شكره
من اتمها واكملها ، فاني اقول مفتتحا لكتابي هذا ان عادة القداماء من العلماء
الحكماء كانت جارية في تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم وينقلها عنهم بالمشاهدة
والرواية دون الكتابة والقراءة فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ما يقولونه
ويذكرونه لمن يصلح من المتعلمين والسائلين في وقت صلوحه كما يصلح وبالعبرة
اللائقة بفهمه وعلى قدر ما عنده من العلم والمعرفة المتقدمين فلا يصل علمهم الى
غير اهله ولا الى اهله في غير وقته ولا على غير الوجه الذي يليق بعلمهم ومعرفتهم
وذكائهم وفطنتهم ، وكان العلماء والمتعلمون في ذلك الوقت كثيرى العدد
طويلي الاعمار يقلون العلوم من حيل الى جيل بأسرها وعلى اتم تمامها فلا يضيع
مها شيء ولا يسي . ولا يقع الى غير اهله فلما قل عدد العلماء والمتعلمين وقصرت
الاعمار وقصرت الهمم وانقرض كثير من العلوم اقله المتعلمين والناقلين
احد العلماء في تدوين الكتب وتصنيفها لتتحفظ فيها العلوم وتنقل من اهله

الى اهلها في الازمان المتباينة والاماكن المتباعدة ، واستعملوا في كثير منها
الغامض من العبارات ، وانحى من الاشارات اللذين يفهمها ارباب القطنة
ويعرفها الاكياس من اهل العلم . صيانة منهم للعلوم عن غير اهلها .

فلما استمر الامر في تناقص العلماء وقلتهم في جيل بعد جيل اخذ المتأخرون
في شرح ذلك العويص وايضاح ذلك الخفى بيسط وتفصيل وتكرار وتطويل
حتى كثرت الكتب والتصانيف خالط اهلها فيها كثير من غير اهلها واختلط
فيها كلام الفضلاء المجودين بكلام الجهال المقصرين . فلما قدر لي الاشتغال
بالعلوم الحكيمية بقرأة الكتب التي نقلت فيها عن المتقدمين والتفاسير والشروح
والتصانيف التي شرحها وصنفها المتأخرون كنت اقرأ كثيراً وأكب عليه اكباباً
طويلاً ، حتى احصل منه علماً قليلاً ، لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه
لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عبارته في نقله من لغة الى لغة ، وكلام
المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه ، وحجته عن محجته ، واعواز
الشرح والبيان المحققين في كثير من المواضع اما للغموض واما للاعراض
فتعذر افهم لأجل العبارة والشرح ، والعلم لأجل الدليل والبيمة ، فكنت
اجتهد بالمر والطر في تحصيل المعاني وفهمها . والعلوم وتحقيقها فيوافق في شيء
لبعض ويخالف في شيء آخر لبعض من القدماء في اقاويلهم ، ويحصل باشباع
الظر في صحيفة الوجود من ذلك ما لم يقل او لم يقل ، وكان ذلك جميعه لا ينضبط
بالحفظ بل بتعليق في اوراق استبقيتها للراجعة والتحصيل . فاطلع على تلك الاوراق
من رعب في تبييض مصنف منها فامتعت عن ذلك لما قدر من وقوعه الى غير
اهله ممن يقل او ير دما فيه . اوسئ ما بهجمل وقلة تأمل . فلما كثرت تلك
الاوراق وتحصل فيها من العلوم ما لا يسهل نضيبه مع تكرار الالتاس من يتعين
احابتهم اجبتهم الى تصنيف هذا الكتاب في العلوم الحكيمية الوجودية الطبيعية
والالهية وسميته بالكتاب المعتر لأني صمته ما عرته واعتبرته وحققته النظر
فيه . وتمته لما نقلته عن غير فهم ، او فهمته وقبلته من غير نظر واعتار ولم اوافق
فيها

كما اعتمدت عليه من الآراء والمذاهب كبير الكبره ولا خالفته صغير الصغره .
بل كان الحق من ذلك هو النرض والمواقة والمخافة فيه بالعرض .

وكان اغلب اجابتي فيه لكبير تلا مذقي وقد يهيم الذي هو كاتبه ومستمليه
والذي تصفح تعاليمه وراجع في علومه حتى كل وانتهى باستملائه مع تعليمه
وتحقيقه وقدمت على ما ضمته من العلوم الوجودية ذكر العلوم المنطقية التي
قيل فيها انها قوانين الانظار وعروض الافكار ، واحتذيت في ترتيب الاحزاء
والمقالات والمسائل والمطلوبات حذ وارسطوطاليس في كتبه المنطقية والطبيعية
والالهية وذكرت في كل مسألة آراء المعتبرين من الحكماء ، والحقت ما اعوز
ذكره من اقسام الرأي ، وارادت البيانات والحجج بمقتضى النظر ما ذكر منها
وما لم يذكر ، ثم تعقيبتها بالاعتبار واعتمدت من جملتها على ما رجحت به
في المعقول كفة الميزان ، واتصروثبت بالدليل والبرهان - ورفضت ما عداه
كانما ما كان ، ومن كان كما يظهر لئلا مله بالمطالعة والتصفح والمراجعة ويرى
عذري في البيان وحجتي في البجة وبرهاني في البرهان وقابلت جميع ذلك
بالكتاب الاصل والصحيفة الاولى اللذين اذ انقل الكاتب منها اصاب او قابل
بهماصح الكتاب . ومن الله استمد المعونة وحسن التوفيق .

والكتاب يحتوي ثلاثة انواع من موان العلم المنطق والطبيعات والالهيات
كما قال القفطي وكما سمعت ذكره في مقدمة الكتاب لصاحبه نفسه ، ومن
ها يعرف خطأ الحاج خليفة حيث قال ، كتاب المعتبر لابن البركات في المنطق
ولعله لم يصل اليه الاجزؤه الاول في المنطق .

فالجزء الاول من الكتاب في المنطق وبه افتتح كتابه ، واحتدى فيه
حذ وارسطوفى كتابه في المنطق ، ولم يتبعه اتباع الاعمى لقائده بل اصالح
ما افسده ، وصوب ما اخطأ فيه ، واتى بما اخلاه ، وقدم مقدمة تدل على انه
يعرف قدر المنطق ومسيس الحاجة اليه ومقدار الحاجة ، ولم يبالغ في مدحه مباغة
المتأخرين ، فكأنهم يحسبونه سحر او طسما لتصحيح الافكار ، وقد وصف المصنف

المنطق في مقدمته فنعم ما قال « انها قوانين الانظار وعروض الافكار » فوصف المنطق بكونه عروض الافكار كشف عن حقيقة الامر ، فكما بالعروض يعرف مستقيم الشعر من منكسره فكذلك يعرف حق الحدود والبرهان من باطلها .
وجرؤه الاول هذا في المنطق يحتوى خمس مقالات في فنون من المنطق مفترقة ، وكل مقالة تنقسم الى فصول ، فالمقالة الاولى منه في الحدود ومقدماتها وهو عبر عنها بالمعارف وتصور المعاني بالحدود والرسوم ، وفيها ستة عشر فصلا وقال في خاتمة المقالة الاولى « وقد بنى في امر الحدود ابجاث تأتى في المناسبات بينها وبين البراهين وهي اكثر ما امعن فيه المتقدمون في الكتب المنطقية في كلامهم في الحدود فلذلك تكلموا في الحدود بعد كلامهم في البراهين وما عدا ذلك مما ذكرناه فلم يتكلموا فيه الا قليلا ، ومن استوفى فيه قولنا فاما اورده في العلم الكلى » .

ثم المقالة الثانية في العلوم وماله وبه يكون التصديق والتكذيب في سبعة فصول ، فتكلم في هذه الفصول في الايجاب والسلب ، والقضايا الكلية والجزئية واقسام القضايا ، واتبعا مقالاته الثانية في علم القياس في سبعة عشر فصلا وفصلها الاول في تأليف العضايا بعضها مع بعض على صورة يستفاد بعلمها الحاصل علم مجبول ، وتكلم في هذه المقالة في الاشكال وطرق نتائجها ، ثم المقالة الرابعة في سبعة فصول في علم البرهان وفيها ذكر اقسام المقدمات ومطالب العلوم ، وآخر هذا الجزء المقالة الخامسة في طويقا وهو كما قال المصنف على الجدل وتأليف القياسات الجدلية يكون من مقدمات ذائعة مشهورة كما قيل .

وقد اعطى المصنف حق البحث في الحدود وتحقيق الذاتى والعرضى ، واشكال القياس وقد استحداد الشيخ الحافظ ابن تيمية اقواله فيها في كتابه الرد على المطلقين .

والجزء الثانى من الكتاب في الطبيعيات وجزئه هذا من انا خاصة لا تكاد

توجد

توجد في غيره من الكتب والإسفار والذي راقتني من أمره انه يتيقن يقينا جازما ان الطبيعيات امور تجريبية مشاهدة محسوسة يكون الحق فيها لما ينصره ناصر الحس والمشاهدة والتجربة لا القياس والبحث والظن الصرف وجعل الكليات بغير الاستقرار والفحص عن الجزئيات فلذلك تراه يصف الطبيعيات وصفا شذفيه عن القوم . فقال في الفصل الاول في تعليم العلوم وتعلبها « المتعلمون للعلوم من يتعلمون بالطبع والاتفاق ، وقد يتعلمون بالقصد والارادة ، والمتعلمون بالطبع والاتفاق يعلمهم الزمان بتردد الازهان والعقول والافكار في موجودات الاعيان ومتصورات الازهان وتكرار النظر فيها وتكررها عليهم ، وبذلك يكون الأحداث اعرف من الصبيان ، والشيوخ من الشبان ؛ ويزداد الانسان يوما فيوما وساعة فساعة في مدة بقائه معرفة من هذا القبيل خاصة . واما الذي بالقصد والارادة فهو الذي يكون بالاستمخار والاخبار ، والتأمل والاعتبار ، واعمال الازهان والافكار فيتعلم من المعلمين ويتبصر من المبصرين والمهاتدين ولكل من الوجهين مباد واسباب فاسباب الذي بالطبع والاتفاق من ذلك مشابهة لاسباب الذي بالقصد والارادة فان العلم المجمل بالشيء انما يكمل بالعلم بتفاصيله ويتم معرفة الكل بمعرفة اجزائه والكل بجزئياته والمركب ببساطته ، والبعيد بما يليه من القريب » الخ .

ثم قال في الفصل الثاني بعدما اوضح حقيقة الطبع وطباع وحواص الاشياء واثارها « العلوم الطبيعية هي العلوم المأطرة في هذه الامور الطبيعية وبى المأطرة في كل متحرك وسكن وماعه وابه وماهيميه الحركة والسكون والطبيعيات هي الاشياء الواقعة تحت الخواص من الاجسام واحولها و » يصدر عنها من حركاتها واعمالها وما يعمل به من قوى ودوات غير محسوسة فالعلم يتعرض لأظهره وطهره ولا يترقى منه الى الاحي فالاحي ، والاطهر عدد . ن ذ - هو الاعرف ولا قدم الخ .

وانما تراه يقول على مشهدة ولا عتر كبر من تعريه على تياس

وجعل الكليات ؛ ولنضرب لذلك امثلة من كتابه .

١ - كل يعلم ان الآراء في الآثار التي ترى على وجه القمر مختلفة ، فقال صاحبنا « والآثار التي توجد في القمر قد اختلف القائلون فيها فمنهم من ذهب الى ان الاثر يرى فيه وليس فيه كما يرى في المرآة لصقائه وهو شكل الارض » ثم نقل آراء اخر ورد عليها « ثم قال » ولم يحصل لمن تقدم في ذلك قول يعتد به « ثم قال » فاذا تعلم من ذلك هو أن ذلك الجزء او الاجزاء غير المستتيرة في القمر مخالفة الجوهر لجوهر باقيه والذين هربوا من هذا خوفا من القول بالتركيب ما اصابوا الان اليان لا يدفع »

(٢) وكذلك قوله في الحجرة فقد رد على من قال انها آثار في جونا من اعلى الهواء وكرة النار - وقال « فان الاشبه من امرها انها اجسام كوكبية تصغر احادها عن مثال ابصارنا وجمالها في انفلك كالأثار في القمر » واستدل عليه برصد مكانه .

(٣) قال في الفصل السابع من الجزء الثاني في حركات الافلاك والكواكب « قد وجد الراصدون من المنجمين حركات الكواكب مختلفة ولما سمع الراصدون ان السماء لا تنخرق اعرضوا عن نسبة الحركة الى الكواكب في الافلاك وجعلوها للافلاك بكواكبها والا فالذي يشاهد البصر انما هو حركة الكواكب دون الفلك لكون الفلك تشابه الجوهر والاحاطة فلا يختلف نسبته اليها في الوضع اختلافا تدركه ابصارنا لان السابق منه كاللاحق عند البصر . . . » ثم قال بحركات الافلاك بدليل آخر .

(٤) قال في الفصل احدى عشر في الجبال والبحار والودية والانهار والعيون والآبار ، فجعل في تكون كل منها رائد النظر والمشاهدة وطول التجربة الصادقة ، وخالف من خالف ولم يبال بما فعل والحق ان الحق معه .

فقال في تكون الجبال « لما كانت الارض يابسة ذات جزاء لا تتجزأ وكان الماء يحيط به والرياح يحرك الماء بالتدريج صارت الارض تتحرك اجزاؤها

أجزاءها في قعر الماء بحركته فتتميز بالماء وتتصل به أجزاءها ويبقى المتصل منها على شكل يتفق له في حركته وامتزاجه باعتقاده وتنضاف إليه أجزاء بعد أجزاء من الأجزاء الأرضية المختلطة بالماء فيزداد عظاما بعد عظم ويرى هذا في مياه وفي مواضع فإن قوما إذا أرادوا أحجار البنيانهم القوافي الماء الجارية نوى التروما يشبهه فيتلبس على كل واحدة أجزاء أرضية بعد أجزاء فتعظم كلها بقيت حتى تصبح صخرة .

ثم ذكر كيف يصير البر بحرا والبحر برا فقال « فإذا علت الأرض مال المياه إلى ما يليها مما هو أخفض منها وانكشف الجبل بنزوح الماء عنه ، ونزوح الماء البحرية والبطاحية والآجامية على طول الزمان بأسباب سماوية من حركات الكواكب والرياح الموجبة فتنتقل من مكان إلى مكان وتنكشف أرض وتنطى أخرى كما تراه الآن في أرض النجف فأن نجد آثار حدود الماء في أجزائه كأن زمانها لم يبعد فكذلك الجبال في كل أرض » .

ذكر الرياح وأسباب حدوثها وما ذكره منها القدماء من ارتفاع الأجزاء الأرضية والدخانية وهبوطها ، ثم أتى بما ذكره المتأخرون مما يعرض لبعض أجزاء الهواء فينقلب الهواء برودة وحرارة ويصعد بعضها وبهبط بعضها ثم قال « ولقد رأيت ريحا زوبعية صعدت من وسط بحر كما حملتها صاعدة في الجوارق منها عن الأرض بقدر قامة الرجل ثم سقطت » .

ثم قال « ولم تر للقدماء قولاً في سبب الرياح سوى هذا وما يرضى به متأمله » ثم فصل ما رآه في هذا الباب .

وذكر أسباب حدوث العيون فقال « قال قوم وهم الأكثر من الحكماء المتقدمين والمتأخرين أن الهواء المحتقن في باطن الجبل يبرد فيستحيل ماء ويسيل فيستمد هواء ويتصل ذلك على الدوم والدوريرد عليهم بنزوح العيون ويسال الآبار وانقطاع الأودية والأنهار إذا قلت الثلوج والأمطار وزادت ثباتها وقصارتها » .

بعضها ، ولا ينفعه شدة البرد مع عدم المطر والثلج في زيادة الماء في العيون والآبار واستدامته ، ثم ذكر ما ناظره به مناظر في مرج هذان وما رده عليه وإيم الله ما قال هو الصواب ، وقد اثبت الحكمة الحديثة صدقها .

٢ - ذكر ذوات الازناب واسباب حدوثها وذكر ما شاهده وما حققه بتكرار المشاهدة .

هذا قليل من كثير وغيض من فيض وكتابه الطبي هذا منقسم على اجزاء الجزء الاول في المطالب التي تكلم فيها ارسطوطاليس في كتابه المعروف بالسما الطبي وتحقيق النظر فيها ، والسماح الطبي هو الذي نقوله الآن ما يعم الاجسام . ثم الجزء الثاني يشتمل على المطالب التي تكلم فيها ارسطوطاليس في كتاب السماء والعالم وتحقيق النظر فيها . و اراد بالسما والعالم ما زيده بالعنصریات والفلكیات والجزء الثالث من العلم الطبي يشتمل على المعاني والاعراض التي تضمنها كتاب ارسطوطاليس في الآثار العلوية والمعادن وتحقيق النظر فيها . والجزء الخامس منه في النبات والحيوان وختمه بكلامه في الجن والارواح . والجزء السادس منه هو كتاب النفس واطال فيها البحث اطالة لم تر عند غيره واتي فيه بعجائب العلم ، وغرائب النظر ولعله كتاب مستقل اظنه هو الذي ذكره البيهقي فقال له كتاب النفس والتفسير ، وبه تم كتابه في الطبي وان كان مستقلا فهو كتابه الثالث في النفس فترى في كتابه هذا انه يورد ما قاله ارسطو ومتبعوه ولا ثم يحقق فيه النظر . ويثبت ويرد .

ويتلوه كتابه الرابع كما هو مكتوب على النسخة بهذه العبارة «الجزء الرابع من الكتاب المعبر » امتح كتابه هذا بحمد العلم فقال هو صفة اضافية للعلم الى معلوم وبه يلوح ان ما اختاره بعض المتأخرين في حد العلم هو من بركات أبي البركات وكتابه هذا مفرق على مقالتين بحث فيهما عن موضوع هذا العلم ر سداً الاول وصفاته والحدوث والقدم وبداية الخلق والايحاد عن المبدأ الاول والعقول والنفوس ، وانه ناظر فيها كباقي العلماء ونصر فيها الحق .

وقاى بدلائل كل حزب واطال البحث في الحدوث والقدم وهو الذى بدأ
هناؤه الحافظ الامام ابن تيمية بقوله بتسلسل الاشياء من غير بداية ، لا اول لها .
ثم هو ابطال اصلا عظيما من اصول الحكماء وهو الذى يعبرون عنه بكلمة
صغيرة القدر كبيرة الضرر « ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد » ثم ابطال
اصلهم الثانى القائل ان القديم لا يكون محلا للحوادث ، ثم هدم اساسهم الثالث
ان الله تعالى ليست فيه صفات زائدة وابطل تحديد العقول فى العشرة ، وقال
العقول هى الارواح والملائكة .

هذا يحمل ما بد الى فى شأن المعتبر وصاحبه .

اما النسخ التى اما منا فهى نسخة كاملة طلبتها دائرة المعارف العثمانية هذه
من استانبول ، وهى صورة شمسية (فوطو غرافية من الاصول التى هى فى
خزائن استانبول والذى يظهر من أمرها انها كانت من نسختين مختلفتين اولاهما
فى قطع كبير خطها خفى يقرأ بالمشقة ، وثانيتهما فى قطع صغير جلى خطه ، فالجزء
الاول الذى فى المنطق والجزء الثالث الذى فى الالهيات هى من النسخة خطية
المانية ، فالجزء الاول نقل شمسيا من خزانة لاله لى عدد النسخة ٧٥٥٣ وعسى
وحها ختم السلطان سليم خان ، اوراقها ٤٦٣ والجزء الثانى الذى فى اعم الصيغى
منقول من خزانة اسعد افندى رقم النسخة ١٩٣١ ، اوراقها نحو ٢٥٠ - وقيد
فى آخرها واستتب لمن استكتبته هذا الكتاب القراغ عن تحرير هذا القسم
يوم الاثنين السابع عشر من شوال سنة ثنتين واربعين وسبعة بحرجية
خوارزم فى الحانقاه الخا توفى المبنى بظهرها على رأس تظرة كبرى
وتيسرى مقابلة هذا القسم عن آخره بلدة سراى الجديدة ، وتيسر غرغ
عها فيه يوم السبت الثانى عشر من جمادى الاولى سنة اربع وربعين وسبعة
رهرايوم الذى توحيد عن سراى الجديدة عرفة غده يوم الاحد سنة
رم على نية التشرف بالاردوى لا عظمه .

وقد كتب على صفحة اخيرة فى مبتدأ هذا جزء لاول وهى حرة مرسومة

من الكتاب واخذت صورة الصفحة في أول الجزء الأول

فرغ من كتابة هذا القسم من استكتبته هذا الكتاب ظهر يوم الثلاثاء
الثامن من ذي الحجة لحجة اثنتين واربعين وسبعائة بمرجانية خوارزم في
الخاتمة الخاتوني المبني بظاهرها على رأس قنطرة الكبرى وفرغنا نحن عن
مقابلة هذا القسم من الكتاب المتسخ هذا منه يوم الاثنين التاسع من
ذي الحجة لحجة ثلاث واربعين وسبعائة بسرانجق (٩) وهو اليوم الثاني من
موفدنا عليه متوجهنا الى سراي »

فيلوح بهذا ما كان من شدة الرغبة لعلنا القداماء الى طلب العلم
يلازمهم في حل وتو حال ولا يستقر لهم غيره قرار .
وللكتاب نسخة خطية اخرى في الخزانة الاصفية جلبتها من استامبول وملكتها

سليمان الدوي

دار المصنفين اعظم كُتبه

يولايوسنة - ١٩٣٧ م

خاتمة الطب

الحمد لله الذى انطق الانسان وعلمه البيان واصلاة والسلام على رسوله الذى اوتى جوامع الكلم على المرتبة رفيع الشأن - وآله الاقوياء بالجنة والبرهان واصحابه الامناء القائمين بنصرة الدين والقاطعين شبهة الزيف والبهتان .

وبعد فقد تم طبع الجزء الثالث من كتاب الاعتبار لعشر خلون من شهر رمضان سنة ١٣٥٨ هـ وهو قسم الالهيات والحقا بمزية هذا الكتاب مقالة علمية تاريخية للاستاذ الجليل العلامة السيد سليمان الندوى مدير دار المصنفين باعظم كده على كتاب الاعتبار (كتاب الاعتبار وصاحبه) ليعمن الناظر فيها ويطلع على حقائق هذا الكتاب ودقائق معانيه ويتشرف باحوال المصنف وفضائله العلمية التى سبق بها اقرانه .

واعتنى بمقابته وتصحيحه مولانا السيد عبدالله العلوى الحضرمى ومولانا محمد عادل القدوسى والكاتب الحقيقى رقاء دائرة المعارف ونظر فيه ثانياً مولانا العلامة الاستاذ الشهير السيد مناظر احسن الجيلانى رئيس العلوم الشرعية فى الجامعة العثمانية وعضو شرف لدائرة المعارف - فطبع بحمد الله باجود الصحة على حسب الطاقة والقدرة .

واعلمنا لنسخة استانبول - صف - ولنسخه لالالى - ل - ونسخه كوبريلو - كو - ولنسخة اسعد افندى - سع - وقد تفضل علينا القاضى الجليل شرف الدين استاذ دارالعلوم بالاستانة باعطاء نسخة قديمة مقابلة بنسخه مقروءة على المصنف وفى وسطها هذه العبارة بخط جديد (عورض بنسخة مهذبة مقروءة على المصنف وذلك فى شهر رستنة ست وخمسين وخمسة مائة والحمد لله حق حمده كما هو اهله) واما نسخة لالالى واسعد افندى فقد اخذ منها العكس الشمسى بمساعدة الدكتور سالم الكرنكوى مصحح دائرة المعارف .

وذلك باحسن العهود واطيب الازمان واعلى الدول العلية الاسلامية العثمانية تحت ظل دولة السلطان ابن السلطان حضرة الملك المعظم مظفر الممالك سلطان

سلطان العلوم (مير عثمان علي خان بهادر) لازالت شمو من دولته ساطعة باهرة
وهذه الجمعية تحت صدارة الرئيس الاعظم النواب المستطاب
السير حيدر نواز جنك بهادر رئيس الوزراء للدولة الاحفية وناثبه النواب
المستطاب عديار جنك بهادر- وتحت اعتماد النواب المعلى الاقارب مهدي يار جنك
بهادر وزير المعارف والمالية وعميد دائرة المعارف والنواب ناظر يار جنك بهادر
ركن العدلية وشريك العميد- وتحت ادارة السيد الهام المدقق مولانا المكرم
المعظم السيد هاشم الدوي مدير دائرة المعارف العثمانية لازالت شمو من افاداتهم
طالعة وبدورا فاضلتهم ساطعة .

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله سيد
المرسلين وآله الطاهرين واصحابه الطيبين .

وانا احقر عباده الراجين

السيد زين العابدين الموسوي غفر الله ذنوبه وستر عيوبه

59405

بيان الخطأ والصواب الواقع في الجزء الثالث من الكتاب المعتمد

الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
١٣	٢٤	الجوهر من الجوهر	الجوهر ومن الجوهر
١٩	١٦	موجوده	موجودة
٢٢	٢١	بذاته	بذاته
٣٥	٢٠	بالعكس	وبالعكس
٥٧	١٠	تعلم	يعلم
٦٠	٧	كثرة	كثيرة
٦١	١٤	ومطلقة	مطلعا
٦٢	٢٣	رتبه	رتة
٦٨	٣	هو	هو
٧١	٢١	موجوا	موجودا
٧٩	٥	يلزم	يلزمه
٩٣	١٩	كبير	كبيرا
٩٨	د	معان	معاني
١١٣	١	مرجح الارادة	مرجح لارادة
١١٤	٢	الملول	الملول
١١٧	٢	المعلول	معلول
»	١٤	وقبل وجوده	قبل وجوده
١١٩	»	الاجزاء	اجزاء فاما
١٢٠	٢٣	ت م	تؤم
١٢٧	٢١	تستوى	تستوى